Univ. of
Toronto
Library

BINDING LIST APR 1 1924

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrathe und Professor der Theologie zu Giessen.

1898.

Achtzehnter Jahrgang.

183690
6. 9. 23



Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

1898.

BS
410
Z38
Bd. 18-19

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Alle Rechte vorbehalten.



Inhalt.

Die verehrlichen Abonnenten der Zeitschrift möchten wir hiermit besonders auf die bis jetzt erschienenen Beihefte zur Zeitschrift aufmerksam machen.

Es gelangten bisher zur Ausgabe:

Beiheft I.

Frankenberg, W., Lic. theol., Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. IV u. 97 S. 1896. M. 3.20.

Beiheft II.

Torrey, Ch. C., Dr., The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah. VI u. 65 S. 1896. M. 2.40.

Beiheft III.

Gall, A. v., Lic. theol., Die altisraelitischen Kultstätten. VIII u. 160 S. 1898. M. 5.—.

Die Verlagshandlung.

משח und seine Derivate.

Linguistisch-archäologische Studie

von H. Weinel, cand. theol.

I.

Sprachlicher Teil.

1. *Vorkommen und Gebrauch von* משח *im A. T.*

משח, ein regelmässiges Verb tertiae gutt., findet sich:

a) im *Kal Perf.* sg. m. 3. מָשַׁח Nu. 35, 25. 1 Kö. 1, 34. Jes. 61, 1; mit Suffix מְשָׁחֲךָ 1 Sa. 10, 1*. ψ 45, 8, מְשָׁחוֹ 2 Chr. 22, 7.

sg. m. 2. מָשַׁחְתָּ Gen. 31, 13. Ex. 28, 41. 29, 7. 36. 30, 26. 40, 9. 10. 11. 13. 15 (2 mal). 1 Sa. 16, 3. 1 Kö. 19, 15; mit Suffix מְשַׁחְתּוֹ 1 Sa. 9, 16.

sg. 1. mit Suffix מְשַׁחְתִּיךָ 2 Sa. 12, 7. 2 Kö. 9, 3. 6. 12, מְשַׁחְתִּיו ψ 89, 21.

pl. 3. מָשְׁחוּ 2 Sa. 2, 7. 5, 17*. 1 Kö. 5, 15.

pl. 1. מָשַׁחְנוּ 2 Sa. 19, 11.

Imperf. sg. m. 3. יִמְשַׁח Lev. 16, 32, וַיִּמְשַׁח Lev. 8, 10. 11. 12. Nu. 7, 1. 1 Sa. 16, 13. 1 Kö. 1, 39. Jes. Sir. 46, 13; mit Suffix וימשחהו Jes. Sir. 45, 15; וַיִּמְשָׁחֲךָ 1 Sa. 15, 17, וַיִּמְשָׁחֵם Nu. 7, 1.

sg. m. 2. תִּמְשַׁח 1 Kö. 19, 16 (2 mal), in Pausa תִּמְשָׁח Ex. 30, 30.

pl. m. 3. in P. יִמְשָׁחוּ Am. 6, 6, וַיִּמְשְׁחוּ 2 Sa. 2, 4. 5, 3. 1 Kö. 1, 45. 2 Kö. 23, 30. 1 Chr. 11, 3. 29, 22 (Hos. 7, 3*); mit Suffix וַיִּמְשָׁחֻהוּ 2 Kö. 11, 12. 2 Chr. 23, 11.

Particip act. sg. מושח Jes. Sir. 48, 8; m. pl. מֹשְׁחִים Ri. 9, 15. pass. m. sg. מָשׁוּחַ 2 Sa. 3, 39*, pl. מְשֻׁחִים Ex. 29, 2. Lev. 2, 4. 7, 12. Nu. 6, 15, הַמְּשֻׁחִים Nu. 3, 3.

Infin. abs. מָשׁוֹחַ Jer. 22, 24.

cstr. (לְ)מְשֹׁחַ Ri. 9, 8 (Hos. 8, 10 LXX*); mit Suffix לִמְשָׁחֲךָ (al. לְמָשְׁחֲךָ) 1 Sa. 15, 1, מָשְׁחוֹ Lev. 7, 36; לְמָשְׁחָה Ex. 29, 29.[1]

Imper. sg. m. 2. mit Suffix מְשָׁחֵהוּ (מְשַׁח) 1 Sa. 16, 12; pl. m. 2 מִשְׁחוּ Jes. 21, 5*.

b) im *Nif'al Perf.* sg. m. 3. נִמְשַׁח 1 Chr. 14, 8 (2 Sa. 5, 17 LXX*).

Infin. הִמָּשַׁח Lev. 6, 13. Nu. 7, 10. 84. 88*.

Nach dem überlieferten Text sind es 17 Formen in 69 Stellen. Die Stellen, in denen die Form nicht ohne Bedenken ist, wurden oben mit einem * bezeichnet; es sind 1 Sa. 10, 1. 2 Sa. 5, 17. Hos. 7, 3. 2 Sa. 3, 39. Hos. 8, 10. Jes. 21, 5 und der Infinitiv הִמָּשַׁח in Lev. 6, 3. Nu. 7, 10. 84. 88. Zu 1 Sa. 10, 1 vgl. S. 6, zu Hos. 7, 3 und 8, 10 S. 54; in die Besprechung der andern Stellen treten wir sogleich ein.

2 Sa. 5, 17 lesen LXX נמשח statt מָשְׁחוּ אֶת־, ebenso 1 Chr. 14, 8. Vielleicht ist die ungewöhnliche Form im MT. korrigiert worden.

Der Singular des part. pass. מָשׁוּחַ findet sich nur in der sicher verderbten Stelle 2 Sa. 3, 39. Es heisst da ואנכי היום רך ומשוח מלך והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני. Die LXX haben (οὐκ οἴδατε ὅτι . . . .) καὶ ὅτι ἐγώ εἰμι συγγενὴς (דֹּד) σήμερον καὶ καθεσταμένος ὑπὸ βασιλέως; οἱ δὲ ἄνδρες οὗτοι υἱοὶ Σαρουίας σκληρότεροί μού εἰσιν. Die alten Erklärungen[2] (eben erst gesalbt u. ä.) tragen den

[1] Vgl. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, Leipzig 1879 § 619 g.

[2] Vgl. O. Thenius, die Bücher Samuelis erklärt Leipzig[2] 1864. S. 156; nicht besser ist die Korrektur (zum Teil nach LXX) und Erklärung von Thenius selbst וכי אנכי . . . מוקם תחת המלך; sie leidet an demselben Fehler.

Hauptbegriff ein und befriedigen deshalb nicht. Wellhausen[1] konjiziert für ומשוח מלך nach Analogie von רך ein וְשַׁח מִמֶּלֶךְ, Budde[2] nach ihm וְשַׁח מִמְּלֹךְ. Diese Ausdrücke sind zwar etwas stark aber nicht unmöglich, wie Klostermann[3] meint, dessen eigne Konjektur וְאַף כִּי מֵרֵעַ וּנְסִיךְ מלך mit ihrer Beziehung auf Abner den Gegensatz (die Serujasöhne) nicht trifft und ausserdem sprachlich nicht korrekt ist.

Nur Jes. 21, 5, eine Stelle, die wegen ihres schlechten Textes noch keine sichere Erklärung gefunden hat, bietet den Imperativ מִשְׁחוּ. ערֹךְ השלחן צפה הצפית אכול שתה קומו השרים משחו מגן. Die Übersetzung der LXX (ἑτοιμάσατε θυρεούς) scheint eine Verallgemeinerung zu sein. Jedenfalls hilft sie nicht weiter. Die einzige Stelle des A. T.'s, die noch von der Salbung des Schildes handelt, ist 2 Sa. 1, 21. Indessen auch hier ist der Text beschädigt. Wer „zu überlegen versteht, warum משיח mehr ist als משוח“[4], begreift, weshalb die alten Erklärer das „gesalbt“ gar nicht auf den Schild sondern auf Saul bezogen. Um jenes zu ermöglichen, ist daher mit Wellhausen[5] mindestens משוח zu lesen.[6] Auch von hier lässt sich also nichts für unsre

[1] Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871 S. 160.

[2] The Books of Samuel in Hebrew. Leipzig, 1894, S. 77.

[3] Die Bücher Samuelis und der Könige ausgelegt, Nördlingen 1887: „Diese Ablehnung der Erfüllung seiner Verpflichtung wäre zugleich eine Gewissenlosigkeit und eine Abdankung.“ Von einer „Pflicht“ des israelitischen Königs kann in dieser Blutfehde nicht die Rede sein. Und für den Erzähler, dessen Tendenz dahin geht, David zu entlasten — nicht von dem modernen Vorwurf der Pflichtvergessenheit, sondern von dem Verdacht der intellektuellen Urheberschaft —, für ihn ist Davids Königsthron fest genug, solche Rede zuzulassen.

[4] P. de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen ... übliche Bildung der Nomina in Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft d. W. 35. S. 63.

[5] Text d. B. Sam. z. d. St.

[6] Auch in Jer. 51, 11 hat man die Salbung des Schildes finden

Stelle entnehmen. Die „Sitte, den Schild zu salben“, deutet man bei dieser Sachlage natürlich verschieden. Teils nimmt man als Zweck der Salbung ein Geschmeidig- und Undurchdringlichmachen des ledernen, teils ein Blankputzen des metallnen Schildes an, das letztere mehr nach arabischem als hebräischem Sprachgebrauch. B. Duhm[1] meint, man habe nicht den Schild sondern den Schildriemen gesalbt und dadurch geschmeidig gemacht, um den Schild bequemer tragen zu können. Alle diese Erklärungen sind auch für 2 Sa. 1, 21 nicht ausgeschlossen. Am wenigsten passt vielleicht die erste, da man nicht einsieht, was es heissen soll, dass Sauls Schild nicht weich gemacht sei durch Öl. Besser scheint die Umschreibung von Thenius zu sein: „nicht blank geputzt, sondern von Blut besprengt im Staube liegend.“ Auch Duhm vermag beide Stellen übereinstimmend zu erklären, indem er die Worte בלי משיח בשמן auf den Schild des lebenden Saul deutet und meint, Saul als rauher Krieger habe das verschmäht, was die weichen Babylonier (Jes. 21, 5) thun. Aber wer spricht vom Schild, wenn er den Tragriemen meint?[2]

Wie es mit der „Sitte, den Schild zu salben“, in Israel stand, ist nach alledem nicht mehr auszumachen.

Die Anerkennung des *Inf. Nif.* unterliegt einem Bedenken. Er findet sich nur in der seltenen Konstruktion des Nifal mit dem Objektsakkusativ statt des Subjektsnominativs. Dazu lassen LXX an allen 4 Stellen andre Wendungen vermuten. Der M. T. liest dreimal בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ, LXX:

---

wollen, indem man erklärte מלאו שלטים scil. oleo, so schon H. Michaelis z. d. St. Man könnte auch an Verschreibung für משחו denken. Wahrscheinlich jedoch ist mit LXX πληροῦτε τὰς φαρέτρας (vgl. החצים) zu lesen.

[1] Der Prophet Jesaia übers. und erklärt, Göttingen 1893, S. 128.

[2] Klostermanns Korrektur der Stelle 2 Sa. 1, 21 מָגֵן שָׁאוּל הֲלֹא מָשִׁיחַ כַּשֶּׁמֶן מִדַּם חֲלָלִים (war er nicht gesalbt wie mit Öl vom Blut Erschlagener?) ist grammatisch und rhythmisch unmöglich.

Lev. 6, 13 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἂν χρίσῃς αὐτόν, Nu. 7, 10 ἔχρισεν, ebenso Nu. 7, 84. Ferner entspricht einem אחרי המשח אתו μετὰ τὸ χρῖσαι αὐτόν Nu. 7, 88.

Die LXX haben noch an folgenden Stellen משח, wo der hebräische Text es nicht bietet: 1 Sa. 11, 15 ersetzen sie die Worte וימליכו שם את שאול durch καὶ ἔχρισε Σαμουὴλ ἐκεῖ τὸν Σαούλ; aber die Verlegenheit, in die sie hernach mit diesem Numeruswechsel geraten, zeigt, dass sie korrigiert haben und zwar der Tendenz des Einsatzes V. 13. 14 (vgl. Wellhausen, Comp. 243 f.) folgend, um 1 Sa. 11 mit seiner Umgebung zu verbinden. Samuel hat in 1 Sa. 11 keine Stelle.

Eine auffallende Variante ist in 1 Kö. 5, 15 καὶ ἀπέστειλεν Χειρὰμ βασιλεὺς Τύρου τοὺς παῖδας αὐτοῦ χρῖσαι τὸν Σαλωμὼν ἀντὶ Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ für וישלח חירם מלך־צור את־עבדיו אל־שלמה כי שמע כי אתו משחו למלך תחת אביו, das wäre genau der auf den El-Amarnatafeln erzählte Vorgang (vgl. S. 53). Aber nach allem was wir wissen war die Stellung der beiden Reiche zu Davids Zeit nicht so, dass sie nach seinem Tod eine solche Handlung möglich machen konnte.

In Jes. 25, 6 rieten LXX bei ganz verderbtem Text χρίσονται für ממחים. In der Überschrift des ψ 27 haben sie zu לדוד den Zusatz πρὸ τοῦ χρισθῆναι. 2 Chr. 36, 1 bieten sie einen Zusatz nach 2 Kö. 23, 30 ויקחו עם־הארץ את־יהואחז בן יאשיהו וימליכהו תחת־אביו καὶ ἔχρισαν αὐτὸν.

2. *Die Konstruktion von* משח.

Einmal steht das Verb ganz absolut, allerdings in jener fast substantivischen Form des Infinitivs: Ex. 29, 29 ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו לְמָשְׁחָה בָהֶם.

Einmal wird das Verb intransitiv gebraucht (mit acc.

des Stoffes) Am. 6, 6 וראשית שמנים ימשחו, eine Konstruktion, die durch Analogie des Syrischen gestützt wird.

Sonst ist משח transitiv; mit dem Objektsaccusativ allein steht es nur 1 Sa. 16, 3. 12. 13. 1 Kö. 1, 39. 2 Kö. 11, 12. 23, 30. 2 Chr. 23, 11 (von der Salbung zum König), Jes. 21, 5 (Schild) vgl. S. 3, Gen. 31, 13 (Massebe), Ex. 28, 41. 29, 7. 30, 30. 40, 13. 15. Lev. 7, 36. 16, 32 (von der Salbung zum Priester), Ex. 40, 9. 10. 11. Lev. 8, 10. Nu. 7, 1 2 mal Dan. 9, 24 (Geräte). — In passiver Konstruktion: הכהנים המשחים Nu. 3, 3 ביום המשח אתו Lev. 6, 13. Nu. 7, 10. 84. 88 (2 Sa. 3, 39? vgl. S. 2).

Der Zweck der Handlung steht mit לְ und zwar ebenso die in der Salbung liegende unmittelbare Absicht, ihr Sinn: = jd. salben, um ihn irgendwie zu machen (Ex. 29, 36 ומשחת אתו לקדשו Lev. 8, 11. 12), wie die beabsichtigte Folge oder Wirkung: = jd. salben, damit er (vorübergehend) etwas thue (2 Chr. 22, 7 יהוא אשר משחו י׳ להכרית את־בית אחאב), doch innerhalb eines Gesammtberufs, der durch dies משח erlangt wird, oder: damit einer berufsmässig als Gesalbter handle לְכַהֵן (doch steht dies nie hinter משח allein: Ex. 30, 30 תמשח וקדשת אתם לכהן לי, Lev. 16, 32 אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן). Von da ist der unmittelbare Übergang zu der Konstruktion mit לְ und einem Substantiv gegeben: = jd. salben, damit er etwas sei, auf jd. den Charakter, Beruf als — übertragen. Nur einmal findet sich so לְכֹהֵן (1 Chr. 29, 22 allerdings auch hier nur im zusammengezogenen Satz neben לנגיד vgl. Ex. 30, 30. Lev. 16, 32), ebenso nur einmal לנביא 1 Kö. 19, 16. Meist steht so למלך Ri. 9, 15. 1 Sa. 15, 1. 17. 2 Sa. 2, 4. 7. 5, 3. 17. 12, 7. 1 Kö. 1, 34. 45. 5, 15. 19, 15. 16. 2 Kö. 9, 3. 6. 12. 1 Chr. 11, 3. 14, 8, das gleichbedeutende לְנָגִיד 1 Sa. 9, 16. 10, 1.[1] 1 Chr. 29, 22.

[1] Lies mit LXX nach Thenius u. a.: הֲלֹא [משחךָ יהוה לנגיד על־עמו על־ישראל ואתה תעצר בעם יהוה ואתה תושיע אתו מיד איביו וזה לך האת] כי משחךָ.

Statt des unmittelbaren Anschlusses mit לְ kann auch Konstruktion mit וְ eintreten; entsprechend der Reihenfolge oben sind die Fälle: ומשחת — וקדשת אתו Ex. 40, 11 = Lev. 8, 10 = Nu. 7, 1, ebenso וימשחו וימליכו 2 Kö. 23, 30 — ומשחת ... וקדשת והיו קדש קדשים Ex. 30, 26. 29 = 40, 9. 10. — — ומשחת אתם ... וכהנו לי Ex. 40, 15 — משחת ... וקדשת וכהנו לי Ex. 28, 41 = 40, 13.

Bei der Königssalbung kann auch anstatt der Konstruktion משח למלך ein einfaches משח מלך stehen: Ri. 9, 8. (Hos. 8, 10 vgl. S. 54). Ebenso וימשח נגידים על עם Jes. Sir. 46, 13[e].

Nach למלך steht das Herrschaftsgebiet mit על (אל in 2 Kö. 9 ist Fehler); einmal ist in dieser Konstruktion משח פ' למלך על das למלך weggeblieben und משח steht prägnant mit על: 2 Sa. 19, 11 (1 Sa. 10, 1 steht לנגיד nach).

Der Stoff, mit dem jemand משח, steht zweimal im acc. Am. 6, 6 (bei intrans. Gebrauch וראשית שמנים ימשחו) und ψ 45, 8 (משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחבריך); sonst mit ב, beim Aktiv Ex. 30, 26 בו (בשמן) Nu. 35, 25. Jes. Sir. 45, 15 בשמן הקדש und ψ 89, 21 בשמן קדשי משחתיו, beim Passiv רקיקי מצות משחים בשמן Ex. 29, 2. Lev. 2, 4. 7, 12. Nu. 6, 15.

Vorher genannt, ohne zu dem משח in ausdrückliche grammatische Beziehung zu treten, ist der Stoff (Öl) in Ex. 40, 9—15. Lev. 8, 10—12. Ex. 29, 7 und bei der Königssalbung in 1 Sa. 10, 1. 16, 1 ff. 16, 13. 1 Kö. 1, 39. 2 Kö. 9, 3. 6. An allen andern Stellen ist der Stoff, als den wir Öl anzunehmen haben, nicht genannt.

Einmal findet sich וּמָשׁוֹחַ בַּשָּׁשַׁר Jer. 22, 14.

3. *Die Form der Handlung.*

Die Salbung der Massebe durch Jakob (Gen. 31, 13 משחתָ שם מצבה) wird in Gen. 28, 18 so erzählt: וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל־רֹאשָׁהּ. Von Samuel heisst es 1 Sa. 10, 1: er nahm die

Ölflasche und goss (ויצק) auf sein (Sauls) Haupt, küsste ihn und sprach: „Hat dich nicht Jahve gesalbt zum Fürsten über sein Volk?“ u. s. w. Ebenso befiehlt Elisa seinem Schüler in 2 Kö. 9, 3: „Nimm die Ölflasche, giesse auf sein (Jehus) Haupt (ויצקת על־ראשו) und sprich: So spricht Jahve: ich habe dich gesalbt“ ... (vgl. 9, 6). Das משח ist also ein Ausgiessen des Öles auf den Kopf des Zu-Salbenden.

Genau wie in den angeführten Stellen von der Massebe und dem König heisst es Lev. 21, 10 (Ps. vgl. S. 28) vom Hohenpriester אשר יוצק על־ראשו שמן המשחה. Nicht anders wird es gemeint sein, wenn in Ex. 29, 7 (Pg.) befohlen wird וְלקחתָ את־שמן המשחה ויצקתָ על־ראשו ומשחת אתו (ebenso Lev. 8, 12. Ps.); das „Salben“ ist hier nicht zugesetzt, um eine neue Handlung (etwa ein Bestreichen) einzuführen, sondern wohl nur, um der Handlung Farbe zu geben. (Lev. 8, 12 geht darin noch weiter durch den Zusatz לְקַדְּשׁוֹ).

Wie das Salben der heiligen Geräte vorgenommen wird, ist nirgends gesagt. Falsch wäre es, aus Lev. 8, 11 וַיַּז ממנו על־המזבח (Öl) שבע פעמים וימשח את־המזבח nach Analogie der eben besprochenen Stellen zu schliessen, dass משח auch durch Besprengen ausgeführt werden könnte. Das ist schon an der Stelle selbst nicht wahrscheinlich, weil nur nach וימשח steht: ואת־כל־כליו. Und dass es 8, 10. 11 stets וימשח heisst und erst 8, 12 mit ויצק einsetzt, ist nicht ein Zeichen dafür, dass das Salben der Geräte anders als durch Giessen ausgeführt wurde, sondern beruht auf der Verwendung zweier Vorlagen (vgl. S. 33 f.).

Auch bei Menschen wird das „Salben“ nicht durch Ölsprengung ausgeführt. Zwar dass in Lev. 14, 16. 27 (Ps.) das Ölsprengen nicht als משח bezeichnet ist, könnte als Vorsicht des Schriftstellers gedeutet werden, der die Aussätzigensalbung der Priestersalbung nicht allzusehr angleichen wollte; denn die in Lev. 14, 18. 29 beschriebene

Handlung ist derart, dass sie einem משח mindestens sehr nahe kommt, und doch fehlt das Wort auch hier. Die stärksten Gründe jedoch gegen die Identifizierung von משח mit der Ölsprengung bei Personen lassen sich aus Ex. 29 geltend machen und werden im Zusammenhang dieses Kapitels (S. 44) besprochen werden.

Über die Art, wie das משח vorgenommen wurde bei den רקיקי מצות משחים בשמן Ex. 29, 2. Lev. 2, 4. 7, 12. Nu. 6, 15, ist nirgends eine Angabe gemacht. Auch aus dem daneben stehenden חלות מצות בלולת בשמן ist nichts zu entnehmen. Denn בלל muss wegen der Stellen Gen. 11, 7. 9. Hos. 7, 8. Ri. 19, 21 (vgl. בְּלִיל Mengfutter) „vermengen mit" heissen, nicht „übergiessen", weshalb Ps 92, 11 die Konjektur Olshausens בַּלּוֹתַנִי nicht annehmbar erscheint. Dann könnte man unter רקיקי מצות משחים בשמן immer noch zweierlei verstehen: Kuchen mit Öl begossen oder bestrichen. Ein Besprengen kommt hier nicht in Betracht. Auch Lev. 2, 1. 6. Nu. 5, 15 führen nicht weiter, da es sich Lev. 2, 1 und Nu. 5, 15 um Mehlopfer handelt, Lev. 2, 6 um die מנחה על־המחבת, andere Unterarten des Speisopfers als die Ölkuchen. Immerhin ist es bemerkenswert, dass auch hier stets vom Aufgiessen (יצק על) des Öles geredet wird.

4. Zur Feststellung der Bedeutung von משח sind jetzt die Grundlagen gewonnen. משח heisst nicht „streichen, bestreichen." Denn diese Grundbedeutung, die man erfunden hat, um das seither besprochene משח mit einem °משח messen, das im A. T. nur noch in Substantiven sich findet, zu vereinigen, trifft nicht die mit dem Öl zwecks משח vorgenommene Handlung. Auch ist schwer einzusehen, wie aus einem Bestreichen mit einem Stoff (das ist משח) ein langsam über etwas hinfahren = messen werden sollte. Aber die Form der Handlung — die nach allem ein Begiessen gewesen sein muss — ist überhaupt zunächst nicht das die Bedeutung

von משח konstituierende Moment, sondern dies ist das Material der Handlung. Denn wäre jenes der Fall, so würde doch wohl משח wie andere Verben, welche die Form einer Handlung ausdrücken (vgl. הזה, זרק, יצק u. ä.), auch gebraucht werden, wenn die gleiche Handlung mit anderm Stoff vollzogen wird. Eine solche Übertragung findet jedoch nicht statt ausser an einer Stelle Jer. 22, 14 (s. darüber weiter unten). So bedeutsam dies ist, noch stärkeres Gewicht hat die Thatsache, dass משח ohne Angabe des Stoffes eine Handlung mit „Öl" (שמן) bezeichnet. Denn einmal wird in der Mehrzahl der Fälle משח ohne jede Angabe des Stoffes gebraucht; dann aber wird diese Angabe nur da gemacht, wo der שמן als ein ganz besonderer charakterisiert werden soll (vgl. S. 7). Selbst in Ex. 30, 26 dient das בו in der präzisen Formulierung des Gesetzes dazu, Salbung der Priester mit anderm Öl auszuschliessen; das Gegenstück zu vv. 32 ff. Scheinbar anders liegt die Sache (ausser in der verderbten Stelle 2 Sa. 1, 21) nur noch in dem Ausdruck רקיקי מצות משחים בשמן; scheinbar, denn der Zusatz בשמן wird durch den Gleichklang mit dem stets davor stehenden חלות מצות בלולת בשמן veranlasst sein. Der Pleonasmus wird durch den Wechsel der Stämme und dadurch, dass sich mit משח auch eine bestimmte Form der Handlung verknüpft hat, weniger auffällig gemacht. Auch die Schwierigkeit, welche das משח בששר (Jer. 22, 14) macht, lässt sich heben. „Geölt, gesalbt" mit Mennige ist ein Bild, welches wir doch auch verstehen. So wollte es schon J. H. Michaelis (z. d. St.) erklären. Vielleicht hat er auch darin recht, dass er anfügt: colores quoque oleo miscentur. Wir haben über die Bereitung der Farben im A. T. leider keine Nachricht.

Nach alledem ist anzunehmen, dass משח heisst: mit Öl benetzen, tränken, ölen oder salben, wobei über die Form der Handlung zunächst nichts ausgesagt ist. Im A. T. wird

das Wort jedoch nur für festgeprägte Handlungen gebraucht, welche in einem Begiessen mit Öl bestehen. Daher ist fraglich, ob es auch auf den Gebrauch animalischer Fette Anwendung hatte und direkt unserem „Salben" entspricht. שמן kann allerdings auch Fett heissen;[1] aber wo שמן zum משח verwendet wird, ist es stets Öl.

Diese Annahme der Bedeutung von משח wird bestätigt durch das Vorhandensein des Substantives מְשַׁח = Öl, Fett im Aramäischen.[2] Von diesem Wort, dessen hebräisches Äquivalent die Segolatform °מֶשַׁח wäre, ist wohl das Verb denominiert. Dies ist die Ansicht Brockelmanns[3], wenn er das parallele ܡܫܚܐ Öl, Salbe voranstellt, um darauf erst ܡܫܰܚ[4] folgen zu lassen.

Im hebräischen A. T. haben wir nur noch die Femininbildung der Form qaṭl מִשְׁחָה in der Bedeutung Salbung. Sie ist nur im Sprachgebrauch des P zu belegen (LXX Am. 4, 13 statt מה־שחו mit Unrecht) und stets in der Verbindung שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה Ex. 25, 6. 29, 7. 21. 31, 11. 35, 8. 15. 28. 37, 29. 39, 38. 40, 9. Lev. 8, 2. 10. 12. 30. 21, 10. Nu. 4, 16. *stat. cstr.* מִשְׁחַת[5]: שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ Ex. 30, 25 (2 mal). 30, 31

---

[1] Sicher ist diese Bedeutung nur ψ 109, 24 und für den Plural שמנים Jes. 25, 6 = Fettigkeit; die Bilder Jes. 5, 1 קרן בן שמן und 28, 1. 4 גיא שמנים können auch vom Ölreichtum hergenommen sein; Jes. 10, 27 ist der Text fehlerhaft, vgl. Siegfried-Stade WB.

[2] Im A. T. Esra 6, 9. 7, 22. Sonst vgl. J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 1878—89 z. d. W. und J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. Leipzig, 1867 f.

[3] Lexicon Syriacum, Berlin 1894. S. 195 f.

[4] Im profanen Sprachgebrauch vom Tränken eines eisernen Seiles mit Öl: ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܫܝܚ ܠܫܫܠܬܐ ܕܦܪܙܠܐ ܕܒܗ ܐܣܝܪ ܗܘܐ ܕܡܫܚܐ ܡܫܚܐ. Barhebraeus Chronicon ed. Bruns et Kirsch, I. S. 216.

[5] מִשְׁחַת Jes. 52, 14 vom Stamme שחת statt מָשְׁחַת punktiert darf man vielleicht als eine der messianischen Deutung der Stelle entsprungene tendenziöse Form bezeichnen.

(Gen. qual) שמן משחת יהוה — אלהיו Lev. 10, 7. 21, 12 (Gen. subj.).[1]

Dazu das Feminin der Form quṭl mit passiver Bedeutung מָשְׁחָה: Ex. 40, 15 וְהָיְתָה לִהְיֹת לָהֶם מָשְׁחָתָם לִכְהֻנַּת עוֹלָם.

Im Neuhebräischen dagegen findet sich מִשְׁחָה auch als Öl und Fett (Gänsefett), besonders häufig im Namen des Ölberges הר המשחה.[2] Wahrscheinlich hat dieses משחה einst auch im A. T. gestanden an der Stelle 2 Kö. 23, 13, מימין להר המשחית, welche Sabb. 56b mit מימין להר המשחה citiert wird. Vielleicht liegt in משחית eine kakophemistische Umwandelung vor.[3]

Auffallend ist dabei, dass im Aramäischen im weitern Sinne neben ܡܫܚܐ מְשַׁח kein direktes Analogon zu שמן auftritt, sondern nur die Form ܫܘܡܢܐ שׁוּמְנָא Fett, Fettigkeit. Im Assyrischen dagegen wie im Hebräischen findet sich neben šamnu שמן jenes משח selten oder gar nicht. Es scheint hier eine ursprüngliche, allerdings schon etwas verwischte Verschiedenheit der Sprachgebiete vorzuliegen.

Das Arabische aber führt uns vielleicht noch einen Schritt weiter und nötigt uns, hinter die Bedeutung einölen, einsalben zurückzugehen. مَسَحَ[4] scheint ursprünglich zu heissen abreiben, einreiben, wobei das Material gleichgültig ist; Öl, Wasser, Sand finden sich dabei. Demnach kämen wir für מְשַׁח u. s. w. auf die Grundbedeutung Abreibung, Einreibung; die abstrakte Bedeutung würde für die „Segolatform" gut passen. Von der hauptsächlichsten

---

[1] Doch Lev. 21, 12 nur nach dem jetzigen glossierten Text; vgl. S. 29 A. 1.

[2] Vgl. Levy, Talm. WB. z. d. W.

[3] So Levy, Targ. WB. II, 75. Vgl. noch Hoffmann in dieser Zeitschrift II. 1882. S. 175.

[4] Vgl. G. W. Freytag, Lexicon Arab. Halle 1837 IV 177 und R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes. Leyden 1881. II.

Einreibung hätte dann das Wort seine spezielle Bedeutung bekommen: Öl oder Fett.

5. Nichts zu thun mit dem besprochenen Stamm משח hat משח messen; auch hier hat Brockelmann nach dem Vorgang von Frd. Delitzsch[1] und Fränkel[2] das Richtige, wenn er beide trennt. Von diesen Stamme, der sich im Aramäischen, Syrischen, Arabischen[3] und Assyrischen findet, sind im A. T. abgeleitet

a) מִשְׁחָה nur Lev. 7, 35 = Teil, Anteil der Priester am (מִן) Opfer. Der Glossator 7, 36 hat das Wort auf משח salben zurückgeführt, indem er sagt: Der Teil, welchen Jahwe ihnen zu geben befohlen hat בְּיוֹם מָשְׁחוֹ אֹתָם.

b) מָשְׁחָה Nu. 18, 8 in derselben Bedeutung. Ewald wollte § 238a A. 2 לְמִשְׁחָה lesen; aber beide Punktationen werden durch Analogien gestützt. Targumisch ist מְשַׁח, מִשְׁחָא Mass, syrisch ܡܫܘܚܬܐ Mass, ܡܫܘܚܬܐ Metrum.[4]

6. מִמְשַׁח Ez. 28, 14 „beruht auf Textverderbnis" Stade § 271b. LXX lasen nur מיום הבראך (?אתה) את כרוב נתתיך, Cornill[5] streicht מִמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ. Die Versuche, den hebräischen Text zu erklären, die meist von der Bedeutung Mass = Grösse ausgehen, siehe bei R. Smend.[6]

7. מָשִׁיחַ Nomen von der Form qaṭîl; sie charakterisiert eine Person oder Sache als dauernd mit einem Zustand

[1] Prolegomena eines neuen hebräisch-aram. WB.'s zum A. T. Leipzig 1886, S. 178, A. 1. Nach ihm ebenso die 12. Auflage von Gesenius WB. 1895 besorgt von Fr. Buhl, Socin u. Zimmern.

[2] Die aram. Fremdwörter im Arabischen. Leiden, 1886, S. 282.

[3] مِسْحٌ onction — mesure u. a. Wie aus مَسَحَ ein messen mit dem Hohlmass werden kann, zeigt Dozy: das gefüllte Hohlmass abstreichen mit dem Lineal.

[4] Vgl. Levy, Targ. WB. u. Payne-Smith, Thesaurus Syriacus VI. Oxf. 1883.

[5] C. H. Cornill, das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig, 1886, S. 360 f.

[6] Der Prophet Ezechiel erklärt. Leipzig, 1880, S. 223.

behaftet, ist also stärker als das part. pass., welches nur ausdrückt, dass etwas einmal oder vorübergehend in einen Zustand versetzt worden ist. מָשׁוּחַ (einer der gesalbt worden ist) unterscheidet sich von מָשִׁיחַ (ein Gesalbter) wie einer der gesandt worden ist von einem Gesandten (vgl. Stade § 209 Ewald § 149e Gesenius-Kautzsch § 84a). מָשִׁיחַ findet sich

a) im Singular

α) als attributives Adjektiv nur in einem Teil des P in der Formel הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 15 (und durch einen Textfehler in 2 Sa. 1, 21).

β) als Substantiv in allen andern Fällen und zwar

א) im stat. abs. Dan. 9, 25. 26 = Hoherpriester

ב) im stat. constr.: in der Verbindung משיח יהוה 1 Sa. 24, 7. 11. 26, 9. 11. 16. 23. 2 Sa. 1, 14. 16. 19, 22. Thren. 4, 20; משיח אלהי יעקב 2 Sa. 23, 1

ג) mit Suffixen, die sich auf Jahwe beziehen: משיחי 1 Sa. 2, 10. 35. ψ 132, 17; משיחו 1 Sa. 12, 3. 5. 16, 6. 2 Sa. 22, 51 = ψ 18, 51. Jes. 45, 1. ψ 2, 2. 20, 7. 28, 8 Jes. Sir. 46, 19; משיחֶךָ Hab. 3, 13. ψ 84, 10. 89, 39. 52. 132, 10. 2 Chr. 6, 42

b) im Plural nur einmal von den Patriarchen mit Suffix מְשִׁיחַי ψ 105, 15 = 1 Chr. 16, 22

c) mit adverbiellen Zusätzen nach Art eines Partizips gebraucht findet es sich in der späten Stelle (Ps) Lev. 6, 15 הכהן המשיח תחתיו מבניו und in 2 Sa. 1, 21 (vgl. S. 3 f.).

P. de Lagarde[1] hat die Behauptung aufgestellt und mit aller Energie verfochten, dass Μεσσίας nicht einem משיח oder מְשִׁיחָא sondern einem „nabatäischen" מְשִׁיחָא entspreche. Wäre diese These richtig, so wäre weiter zu fragen, ob und wie weit die von de Lagarde damit verknüpfte Bedeutung „einer der wiederholentlich salbt" nämlich mit dem

[1] Vgl. a. a. O. A. G. G. W. XXXV S. 93—109 und die dort angeführte Literatur.

heiligen Geiste auch ins A. T. hinaufreichen würde. Von rein sprachlichen Gesichtspunkten aus ist de Lagardes Aufstellung nicht zu widerlegen aber auch nicht zu beweisen. Man braucht nicht die von ihm S. 97 verlangte systematische Forschung, die noch über die LXX hinaus ausgedehnt werden müsste, angestellt zu haben: auch ein oberflächlicher Blick in die LXX genügt um einzusehen, dass die Art, wie sie Eigennamen transskribieren, nichts zu beweisen vermag. Denn es herrscht da eine bunte Mannigfaltigkeit. Die Nomina der Form qaṭîl geben LXX zwar stets erkennbar wieder: חָדִיד Ἀδία (Ἀρωθ u. u.) יָמִין Ἰαμειν לָכִישׁ Λαχεις נָפִישׁ Ναφες שָׁמִיר Σαμηρ; nur äusserlich diese Form haben: יָבִין Ἰαβεις Ἰαβειν יָכִין Ἰαχειν יָקִים Ἰακειμ u. s. w. Zischlaute werden dazu in der Transskription öfter vereinfacht als verdoppelt. So heisst יִשִּׁיָּה einmal (Esra 10, 31) Ἰεσσαια sonst Εἰσια Ἰσεια Ἰεσιας Ἰσια (und Ἰησουνει) oder אַסִּיר ist Ἀσειρ Ἀσιρ Ἀσερει (Ἀρεσσι u. a.) dies spricht für de Lagarde. Und doch führt Nöldeke mit Recht[1] für das Umgekehrte יִשַׁי Ἰεσσαι an. Ebenso giebt es Analoga für das ε in Μεσσιας: יָפִיעַ heisst Ἰεφιες in 2 Sa. 5, 15, שָׁשַׁי Σεσαι Esra 10, 40. Linguistische Gründe können also hier nicht entscheiden; historische Erwägungen aber widerlegen de Lagardes Aufstellung aufs Gründlichste.

Die folgenden Teile dieser Arbeit werden zeigen, dass משיח bis in die späteste Zeit hinein nie anders aufgefasst worden ist denn als Gesalbter. Die LXX haben ja doch nicht Μεσσιας sondern übersetzen χριστος, und sie kannten noch die lebende Sprache. Und die späteren Übersetzungen, χριστος unctus ܡܫܝܚܐ, sollten sie alle Irrtum sein? Der Ge-

[1] ZDMG. XXXII, 403. Trotz Lagardes Ablehnung (a. a. O. S. 97) mit Recht; denn ob man andere Formen las, ist zunächst nicht festzustellen. Verdoppelung findet sich auch bei נ מנשה = Μαννασση Gen. 41, 51.

salbte ist eine ganz feste Figur der jüdischen Theologie; nirgends dagegen wird in ihr der Messias als Verleiher des Geistes gedacht. Allerdings besitzt er den Geist (vgl. z. B. Jes. 11, 2 ff. (sec.) 28, 6 (sec.) ψ Sal. 17, 37), er braucht ihn zum Herrschen, Kriegführen, Richten; der Geist ist seine Ausstattung mit „Macht“ (δυναμις) und Weisheit für seinen speziellen Beruf. Auf andere überträgt sich dieselbe naturgemäss nicht. (Undeutlich ist nur ψ Sal. 18, 7, wo ἐν σοφίᾳ πνεύματος auch auf das erlöste Volk gehen könnte, aber ohne dass das πνεῦμα vom Messias hergeleitet würde). Erst christlich ist die Anknüpfung bei Joel; denn erst in der jungen Gemeinde hatte man pneumatische Fakta, die erklärt sein wollten. Seit Paulus führt man die Gabe des Geistes auf den erhöhten Christus zurück; und doch hat man auch im N. T. noch nicht den Ausdruck: Christus salbt mit dem Geist (vgl. S. 56). De Lagarde muss eine ganz ausgestorbene Ketzertheologie erfinden, um seinen nabatäischen „Salber“ begreiflich zu machen. Nur wunderlich, dass wir von ihr nichts hätten als das eine Μεσσίας. Es wird also das Sicherste sein, bei der alten Annahme stehen zu bleiben, dass [יהוה] משיח durch Μεσ[σ]ιας [κυριου] manchmal wiedergegeben worden sei.

8. נָסַךְ und נָסִיךְ werden zuweilen als direkte Synonyma zu משח und משיח behandelt; ob mit Recht, ist mehr als zweifelhaft. Das beweist folgende Übersicht ihres Gebrauchs:

נסך heisst „ausgiessen“ und steht

a) vom Trankopfer Kal Ex. 30, 9. Hos. 9, 4; Hifʿil Gn 35, 14. Nu. 28, 7. 2 Kö. 16, 13. Jer. 7, 18. 19, 13 u. o. Die einzige Piʿelform 1 Chr. 11, 18 ist mit der Parallelstelle 2 Sa. 23, 16 in Hif. zu verwandeln; Hofʿal Ex. 25, 29. 37, 16;

b) vom Giessen eines Gottesbildes Jes. 40, 19. 44, 10;

c) vom Ausgiessen eines Geistes Jes. 29, 10, der Weisheit Nif. Prov. 8, 23;

d) vom Einsetzen eines Königs ψ 2, 6?, LXX καθίστημι, Sym. ἔχρισα deutet wohl schon als Synonym von משח.

נֶסֶךְ ist entsprechend Trankopfer und Gussbild.

מַסֵּכָה Gussbild und Bündnis σπονδαί.

נָסִיךְ also ein Gegossener, wie נְסִיכָה ein Gussbild ist Da. 11, 8, und ein Trankopfer Dt. 32, 38. Nicht ist נסיך ein Begossener = Gesalbter. LXX übersetzen נסיכים Jos. 13, 21. ψ 83, 12. Ez. 32, 36 mit ἄρχοντες. Mi. 5, 4 נְסִיכֵי אָדָם lasen sie נשך statt נשך und rieten δήγματα (ἀνθρώπου) Theo. ἄρχοντες, Aq. καθεσταμένους, Sym. χριστούς, vgl. ψ 2, 6 Sym. Welche Gedankenreihen diese Bedeutung vermittelt haben, ist nicht mehr auszumachen.

Über סוּךְ vgl. S. 18 f., הזה und זרק vgl. S. 40 f.

II.

Das kosmetische Salben mit Öl und משח bei der Vorbereitung zum Opfer.

Das Salben des Körpers gehört zur vollkommenen Toilette wie des Südländers überhaupt so auch des Israeliten. Das Wort משח wird für diese rein kosmetische Salbung nicht angewendet.

Denn wenn es Am. 6, 6 von Israels Grossen heisst: sie salben sich mit ראשית שמנים, so fällt diese Handlung in die Vorbereitung zu einem Schmaus, der stets mit Opfern verbunden ist, steht also, wenn auch ganz entfernt, noch mit dem Kult in Beziehung. Sonst aber ist die Deutung der Stelle durchaus nicht sicher. Man nimmt gewöhnlich an, Amos tadle das Bedürfnis der Magnaten nach starkem und feinem Lebensgenuss und deutet dann: „sie assen den Festbraten täglich, tranken den Wein wie Wasser und versalbten

das beste Öl“ [1]. מזרק soll dann Mischkrug [2], Krug heissen; in Wahrheit ist es eine im Kult gebrauchte Sprengschale [3]. Davon ausgehend erhielten wir den Sinn: in ihrem Leichtsinn begehen sie kultische Sünde, sie trinken aus heiligen Sprengschalen Wein [4] und mit Aparchen des Öls (die Jahwe gehören) salben sie sich. Gegen diese Deutung lässt sich nicht einwenden, dass מִטּוֹת שֵׁן und besonders עַרְשׂתָם (v. 4) Schmäuse in den Häusern der Grossen voraussetzen, und dort habe man solchen Frevel nicht begehen können. Denn auch dorthin konnte man kultische Geräte mitnehmen (man denke an Belsazar), oder diese Leute hatten an der Kultstätte für ihren Privatgebrauch ihre eignen Möbel und Geräte, wie nach Neh. 13, 8 Tobia, der Ammoniter.

Auch das bildlich gemeinte משחך אלהים אלהיך שמן ששון מֵחבריך ψ 45, 8 hat seine Grundlage an einer Salbung zur Vorbereitung auf ein Fest, jedenfalls ist — ganz abgesehen von dem Sinn des Liedes im allgemeinen — bei diesen Worten nicht an die Königssalbung zu denken (vgl. Jes. 61, 3. Prov. 21, 17).

Für das kosmetische Salben des Körpers wird im A. T. סוך gebraucht, gewöhnlich reflexiv *sich salben* (vgl. 2 Sa. 12, 20. Rut 3, 3. Da. 10, 3. Dt. 28, 40. Mi. 6, 15. 2 Sa. 14, 2,

---

1 So noch J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 3. Berlin 1897, S. 84 f.

2 Diese Bedeutung las man wohl aus LXX heraus: τὸν διϋλισμένον οἶνον. Aber das ist מְזֻקָּק und wegen seiner abnormen Stellung als erraten anzusehen.

3 Vgl. זרק S. 40 f. מזרקות unter den Geräten des Altars aufgezählt Nu. 7. Ex. 27, 3. 38, 3. Nu. 4, 14; bei Erbauung des Tempels giesst sie Hiram 1 Kö. 7, 40. 45. 50, vgl. 1 Chr. 28, 17. 2 Chr. 4, 8. 11. 22; gehören zu den Tempelgeräten 2 Kö. 12, 14, werden aus dem Tempel genommen als Kriegsbeute 2 Kö. 25, 15. Jer. 52, 18. 19. Der Statthalter schenkt sie für den Kult Neh. 7, 70; Zach. 9, 15 im Bild — wegen des Parallelismus (Altar) ist an kultisches Gerät zu denken; Zach. 14, 20 sind sie Altargeräte.

4 Lies בַּמִּזְרָק יין, י Dittogr., מזרקים seltener als מזרקות (4 : 14).

an den 3 letzten Stellen mit Acc. d. Stoffes), vom Salben einer andern Person mit Acc. des Objects nur 2 Chr. 28, 15. Ez. 16, 9 mit בַּשָּׁמֶן. In dem Wechsel der Verba משח und סוך liegt eine feine Pointe in Ex. 30, 32[1].

Das Salben macht erst die Toilette vollständig (2 Chr. 28, 15. Ez. 16, 9. Rut 3, 3). Es tritt stets ein nach dem Baden und vor dem Anlegen der Kleider, so dass es scheint, als sei der ganze Körper gesalbt worden. Es gehört zum Lebensgenuss wie Essen und Trinken, eine Trias, deren natürliche Grundlage im Kulturlande Ölbaum, Getreide und Weinstock sind (Mi. 6, 15. Dt. 28, 40). Den Komfort des Lebens unterlässt man in der Trauer; man opfert ihn, um sich den Totengeist geneigt zu machen. Dabei wird eine Stufenleiter durchlaufen vom Verzicht auf den Lebensunterhalt durch Fasten an bis zum Verzicht nur auf das, was das Leben verschönt, wozu die Salbung gehört (2 Sa. 12, 20. 14, 2. Dan. 10, 3). Vielleicht ist aber auch die Unterlassung der Salbung, wie der שַׂק, ein Zeichen jener Kulturperiode, da man noch Totengeister verehrte, ein Erbstück aus der Wüste. Jedenfalls ist die Salbung Zeichen der Freude; wie man bei festlichen Gelegenheiten sich schmückt, kostbare Kleider anlegt, so salbt man sich mit „Freudenöl" Jes. 61, 3 שֶׁמֶן ששון תחת אבל, ψ 45, 8 vgl. Prov. 21, 17. 27, 9. Am. 6, 6. — Wird ein einzelner Körperteil als Objekt der Salbung genannt, so ist es der Kopf ψ 23, 5. 104, 15 (?). 141, 5. Eccl. 9, 8.

Von den „Apokryphen" kennt Tobit medizinisches Salben ἐγχρίειν vgl. 6, 9. 11, 7 (vom Salben m. d. Fischgalle) und besonders 2, 10 S καὶ ὅσῳ ἐνεχρίοσάν με τὰ φάρμακα, τοσούτῳ μᾶλλον ἐξετυφλοῦντο οἱ ὀφθαλμοί μου (Öl auf Wunden, vgl. Jes 1, 6). Judit hat χρίεσθαι 10, 3 und ἀλείφειν 16, 10 als Teil der Toilette einer vornehmen Frau.

[1] Lies mit Sam. יוּסַךְ.

III.

Die Salbung der Könige.

1. Die Salbung des Königs ist ein Teil der „Krönungs“-ceremonien und zwar der erste und entscheidende (vgl. 1 Sa. 10, 1. 1 Kö. 1, 34. 39. 45). Nur wo Krönung und Investitur des Königs erwähnt werden, finden dieselben vor der Salbung statt. So setzt nach 2 Kö. 11, 12 (= 2 Chr. 23, 11) Jojada dem Joas zuerst das Diadem (נזר) auf וְאֶת־הָעֵדוּת. Statt dieses Wortes, das keinen Sinn giebt[1], ist mit Wellhausen[2] nach 2 Sa. 1, 10 וְאֶת־הַצְּעָדוֹת zu lesen. Nach 2 Sa. 1, 10 müssen Diadem und Spangen auszeichnende Merkmale des toten Königs sein; der Soldat überbringt sie dem neuen Herrscher zugleich als einen Beweis der Wahrheit seiner Worte und als eine Huldigung. Diese Investitur und die Salbung „machen“ den König (המליך 2 Kö. 11, 12. 1 Sa. 11, 15), doch wird die Salbung überall als der entscheidende Teil der Handlung angesehen.

Nach der Salbung begrüsst das Volk seinen Herrn mit Posaunenstössen (1 Kö. 1, 34. 39. 2 Kö. 9, 13 תקע בשופר 11, 14 בחצצרות). Oder sind diese ein Signal, das aller Welt verkünden soll, dass etwas Grosses und Neues sich zugetragen hat, ein Neues, welches der darauffolgende Ruf מלך יהוא (2 Kö. 9, 13) oder מלך אבשלום בחברון (2 Sa. 15, 10) dann inhaltlich erklären würde?[3] Indes fragt es sich, ob an diesen beiden Stellen nicht abnorme Verhältnisse walten, und ob das Schmettern der Trompeten nicht einfach zu der

[1] Über die seit den Rabbinen aufgetretenen Deutungen der Stelle vgl. Thenius z. d. St. Derjenige, welcher העדות schrieb, dachte sicher schon an das Gesetzbuch.

[2] Bei F. Bleek, Einleitung in das alte Testament. 4. Aufl. S. 258 Anm. 1.

[3] Vgl. W. Diehl, Erklärung von Psalm 47. Giessen 1894. S. 33. 35.

„Freude“ des Volkes gehört hat, wie sie 1 Sa. 11, 15. 1 Kö. 1, 40. 45 zeichnen.

Dazu erschallt das Händeklatschen des Volkes als Zeichen seines Beifalls[1] (2 Kö. 11, 12. ψ 47, 2) und sein Glückwunsch יְחִי הַמֶּלֶךְ (1 Sa. 10, 24. 2 Sa. 16, 16. 1 Kö. 1, 34. 39. 2 Kön. 11, 12). Alle diese Geräusche, der Ausdruck der impulsiven Freude des Volkes an seinem Herrscher, bilden zusammen wohl das הריע, von dem 1 Sa. 10, 24 spricht[2].

Dazu kommen noch die Ceremonien der Wahlkapitulation (2 Sa. 5, 3. 2 Kö. 11, 17 b) sowie Opfer (1 Sa. 11, 15, vgl. 1 Kö. 3, 4. 2 Chr. 23, 11).

Fand die Salbung nicht im Palaste (im engeren Sinne) statt, so erfolgte darauf die feierliche Prozession nach demselben (1 Kö. 1, 35), wobei jenes freudige Toben der Volksmenge, noch durch Musik gesteigert, sich fortsetzte (1 Kö. 1,40. 45). Dann breitete wohl auch das Volk seine Kleider auf den Boden hin, damit der König über sie hinwegschreite. Zwar wird uns diese Handlung nur einmal erzählt und in einer ganz besonderen Situation 2 Kö. 9, 13, aber noch zur Zeit Jesu kennt man sie (vgl. Mt. 21, 8). Die Prozession führt bis zum Thron, auf dem sich der König feierlich niederlässt, zu bekunden, dass er ihn in „Besitz“ genommen, die Herrschaft ergriffen habe (1 Kö. 1, 35. 46, auch Gen. 41, 40).

2. Ehe wir zur Beschreibung der Salbung übergehen, erhebt sich eine Vorfrage, die jetzt gar nicht mehr gestellt oder unbedenklich mit Ja beantwortet wird, früher aber manches Kopfzerbrechen und ganz andere Antworten hervorgerufen hat, die Frage: Wurden alle Könige gesalbt? J. G. Carpzov[3] z. B. meint nach dem Vorgang der Rabbinen

---

[1] Vgl. W. Diehl a. a. O. S. 1.

[2] Vgl. W. Diehl a. a. O. S. 2.

[3] Apparatus historico-criticus antiquitatum S. Codicis et gentis hebraeae, Francof.-Lips. 1748. B. S. 55 f.

(Rambam)[1] — und die Stellen geben ihm scheinbar recht —: Non omnes sed א) qui primi e familia sua thronum conscendebant (Saul, David, Jehu), ב) qui ob machinationes aemulorum periclitabantur (Salomo, Joas und ähnlich Joachaz). Er hätte noch hinzufügen können ג) diese aemuli selbst (Absalom)[2]. Dazu kommt noch ein fremder König: Hasael (1 Kö. 19, 15). Diese Sachlage ist sehr instruktiv für die Art, wie uns die Dinge im A. T. überliefert sind, und wie man nicht aus ihnen schliessen darf. Man kann nämlich alle israelitischen Könige, deren Salbung erzählt wird, unter *eine* Kategorie bringen: es sind diejenigen, deren Thronbesteigung irgendwie in Frage gestellt war. Leicht wäre nun für Carpzovs Schluss eine Theorie gefunden; man könnte sagen: nur jene Männer haben das Bedürfnis nach einer solchen feierlichen Bekundung ihrer Würde gehabt. Bestärkt werden könnte man in dieser Meinung durch die Beobachtung, dass die Inthronisation Eschbaals (der allerdings unter ב fiele) ohne Salbung erzählt ist 2 Sa. 2, 9, während der nicht „erbberechtigte" Rivale gesalbt wird (2 Sa. 2, 4). Und doch ist der Grund für diesen Bestand der Überlieferung nicht eine wirkliche Sitte des Volkes, sondern die Beschaffenheit unserer Quellen. In Wirklichkeit wurden alle Könige gesalbt. Denn einmal sind die angeführten Erzählungen die einzigen Stellen (ausser 1 Sa. 10, 24, wo die

---

[1] Vgl. Weimar, de unctione sacra et inaugurali Hebraeorum in Ugolini Thesaurus Antiquitatum XXI c. IV § 3. In diesen beiden Werken ist das — meist wertlose — Material aus den Rabbinen gesammelt.

[2] Saul 1 Sa. 10, David 1 Sa. 16. 2 Sa. 2, 4. 5, 3, Salomo 1 Kö. 1, Jehu 1 Kö. 19, 15. 2 Kö. 9, Joas 2 Kö. 11, 12, Joachaz 2 Kö. 23, 30, Absalom 2 Sa. 19, 11. — 2 Sa. 5, 3 bieten LXX nach späterm Sprachgebrauch vor ישראל die Auffüllung כל; 2 Sa. 5, 3 = 1 Chr. 11, 3 (ohne המלך vor דוד — aber LXX haben es — und mit der religiösen Floskel כדבר u. s. w.); 1 Kö. 19, 15 in LXX fehlt על vor אֲרָם und steht ובאתָ דרך מדבר.

Salbung voraus geht), an denen uns Genaueres über die Inthronisation der Könige berichtet wird; also ist der Schluss von ihnen auf alle Fälle gefordert. Dann aber ist der Gebrauch des Ausdrucks משיח יהוה für den König ausschlaggebend. Er wird zwar in vorexilischen Quellen nur von Saul und David gebraucht (1 Sa. 12, 3. 5. 16, 6. 24, 7. 11. 26, 9. 11. 16. 23. 2 Sa. 1, 14. 16. 19, 22)[1]; aber in allen diesen Stellen ist משיח יהוה ein Name, den nicht das Individuum sondern die Klasse trägt. Auch dass nach Ri. 9, 8[2] ganz allgemein der König durch ein משח eingesetzt werden soll, ist beweisend. Schliesslich nennt Thren. 4, 20 einen König den Gesalbten Jahwes, dessen Salbung uns im A. T. nicht erzählt wird (vgl. noch S. 52 f.).

3. Nachdem oben (S. 7 f.) die Form, in der das משח vollzogen wurde, erörtert worden ist, bleiben uns noch drei Fragen zu beantworten: wer nahm die Salbung vor? an welchem Ort erfolgte sie? und mit welchem Material?

Von grundlegender Wichtigkeit für ihre Beantwortung st 1 Kö. 1, die Erzählung von Salomos Salbung. Allerdings giebt uns der jetzige Text auf die erste Frage eine teilweise irreführende Antwort, wie B. Stade[3] bewiesen hat. Zu der Form des Ritus passt nur einer, der die Salbung vornimmt, das Öl auf Salomos Haupt giesst. Dieser eine aber muss hier der Priester Sadok sein; denn wer darf das Ölhorn aus dem Zelte holen, in dem die Lade steht, das heilige Öl aus dem „Zelte Jahwes“ (1 Kö. 2, 28 ff.

[1] 1 Sa. 24, 7 LXX haben Auffüllung Δαυιδ, der MT. לאדני; 24, 11 lies mit LXX nach Wellhausen T. Sa. ואמאן statt ואמר u. ואחס statt ותחס. — 1 Sa. 26, 11 statt משלח lies לשלח; 26, 16 LXX lasen nicht לא, wahrscheinlich ist MT. der Deutlichkeit wegen korrigiert. In dem Fragesatz liest man am besten mit Wellh. T. Sa. וְאַי, LXX umgeformt; 26, 23 mit LXX Wellh. בידי.

[2] Zu מְלוֹכָה siehe Stade Gr. § 591 d.

[3] In dieser Zeitschrift. III. 1883. S. 186 f.

vgl. 2 Sa. 6, 17), und mit ihm Riten vollziehen ausser dem Priester? Demnach hat v. 39 den ursprünglichen Wortlaut bewahrt, in v. 34 ist ונתן הכהן eine Auffüllung, und in v. 45a ist צדוק הכהן ונתן הנביא zu streichen, vv. 44 und 45 sprachen ganz allgemein, ihr Subjekt war die Menge, wie auch der unmittelbare Anschluss von ויעלו u. s. w. noch verrät.

Nach dem ursprünglichen Text hat also der Priester Sadok den Salomo gesalbt und zwar am Fusse des Burgbergs (v. 33 וְהוֹרַדְתֶּם, vv. 40. 45 ויעלו) bei der Quelle Gichon (sonst nur noch 2 Chr. 32, 30. 33, 14). Ist diese Quelle mit der heutigen Marienquelle identisch — und alles spricht dafür —[1], so geht man bei der Festigkeit, mit der bekanntlich die Heiligkeit an einem Orte haftet, nicht fehl, wenn man im Gichon eine heilige Quelle sieht[2].

Angaben von gleicher Deutlichkeit oder Bedeutung finden wir sonst nicht mehr.

Aus der Erzählung von der Krönung des Joas (2 Kö. 11, 4—12) dürfen Schlüsse nur mit Vorsicht gemacht werden. Hier könnten nämlich der salbende Priester als Haupt der Verschwörung und der heilige Ort, der Tempel, als Ort der Verschwörung auch durch die ganz spezielle Veranlassung des Vorgangs bedingt sein. Zudem liegt der entscheidende Vers in dreifachem Text vor: 2 Kö. 11, 12 ויוציא את־בן־המלך ויתן עליו את־הנזר ואת־ה(צ)עדות (Jojada) וימליכו אתו וימשחהו וַיַּכּוּ כַּף ויאמרו יחי המלך; 2 Chr. 23, 11 ויוציאו את־בן־המלך ויתנו עליו את־הנ׳ ו׳ הע׳ וימליכו אתו וימשחהו יהוידע ובניו ויאמרו יחי המלך; 2 Kö. 11, 12 LXX καὶ ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν τ. β. καὶ ἔδωκεν . . . καὶ ἐβασίλευσεν αὐτὸν καὶ ἔχρισεν αὐτόν. καὶ ἐκράτησεν [R. ἐκρότησαν] τῇ χειρὶ καὶ

1 Für diese Vermutung Furrers sprechen sich z. B. aus B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin, I, 1887, S. 95 und F. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896. S. 93. 139. 154.

2 So Stade, Z. f. a. W. III S. 186 f.

εἶπεν ... Doch erledigt sich die Verschiedenheit leicht. 2 Kö. 11, 12 hat das Ursprüngliche, die beiden Parallelen zeigen Gleichmachung der Subjekte, jede nach andrer Seite hin. Auch hier vollzieht also wohl der Priester am heiligen Ort, vermutlich auch mit geweihtem Öl die Handlung. Ohne die Parallele von 1 Kö. 1 wäre die Stelle jedoch wegen des oben angeführten Grundes ohne Belang.

Weniger bedeutungsvoll für die Herausstellung der Einzelheiten wie des Sinnes der Königssalbung sind die drei noch vorhandenen ausführlichen Erzählungen 1 Sa. 10. 16. 2 Kö. 9.

Man könnte bei der Salbung Sauls durch Samuel nach 1 Sa. 9, 16, wo es einfach heisst: „Salbe ihn zum Fürsten über mein Volk Israel", an einen Akt des Priesters Samuel denken[1]. Dann wäre „die Ölflasche" 1 Sa. 10, 1 wohl die von der Bama mitgenommene Flasche mit heiligem Öl. Wahrscheinlich ist diese Deutung aber nicht, da „der Seher" in einem Nachtgesicht (9, 15—17) den Befehl Gottes bekommen hat und durch die Zugabe eines „Zeichens" (1 Sa. 10, 1 LXX) dieselbe ausdrücklich als eine prophetische Weissagungshandlung charakterisiert. Als solche hat sie dieselbe Bedeutung wie die Aufstellung der Tafeln mit der Inschrift למהר שלל חש בז durch Jesaia (8, 1), oder wie die Hörner, die sich Sedekia gemacht hat (1 Kö. 22, 11). Sie ist eine Handlung, die Saul verkündigen soll, dass Jahwe ihn erwählt hat, und dass das Volk ihn deshalb zum König machen wird. Die Einzelheiten dieser prophetischen Handlung sind nicht notwendig dieselben wie bei dem wirklichen Vorgang, auf den sie deuten. Das Öl kann gewöhnliches Öl aus Samuels Haushalt sein; der Ort wird nur nach dem Gesichtspunkt des Unbeobachtetseins gewählt; der Salbende handelt nicht als Priester sondern als Seher.

[1] So Stade, G. V. J. I S. 214.

Genau so steht es in 2 Kö. 9. Elisa sagt zu seinem Schüler: „Nimm dieses Ölhorn“; eine besondere Qualität des Öls ist nicht angegeben. Auch hier vollzieht der Prophet die symbolische Handlung im Geheimen 5. 6. Dieselbe ist trotz des משחתיך nicht „die“ Salbung Jehus. Das Tertium Comparationis ist das Ausgiessen von Öl auf das Haupt Jehus; mehr als oben für die Form des Ritus hieraus entnommen wurde darf aus solchen Handlungen nicht geschlossen werden.

Ähnlich wie 2 Kö. 11, 4—12 ist 1 Sa. 16, 1—13. In dieser jungen Geschichte ist zwar Samuel Priester, der zum Opfer ruft (16, 2 u. s. w.); auch erfolgt die Salbung an heiliger Stätte und mit geweihtem Öl (קַרְנְךָ). Doch ist die Erzählung wegen ihres jungen Alters nur Beleg für die Vorstellungen der nachexilischen Zeit. Auch erklärt sich Samuels Auftreten als Priester aus besonderer Veranlassung, vgl. 16, 2. Die Erzählung wird danach zu beurteilen sein, dass sie 9, 10 etwas Gleichwertiges zur Seite stellen will.

Alle andern Stellen reden ganz allgemein. Als Subjekt der Salbung treten auf: 2 Sa. 2, 4 אנשי יהודה, 2 Sa. 2, 7 בית יהודה, 2 Sa. 5, 3 זקני ישראל, 2 Sa. 19, 11 das Volk, 2 Kö. 23, 30 עם הארץ; ganz unbestimmt in der 3. pl. reden 2 Sa. 5, 17. 1 Kö. 5, 15; ähnlich die Erzählung von Jotam Ri. 9, 8. 15 הָעֵצִים — אֹתָם.

Ortsangaben finden sich noch 2 Sa. 2, 4 שָׁם = in Hebron genauer bei der zweiten Salbung Davids (zum König über Israel) 2 Sa. 5, 3 בחברון לפני יהוה d. h. an der Kultstätte vor dem Altar. Die Worte gehören zwar zunächst zu ויכרת להם המלך דוד ברית, aber man darf sie auch zu וימשחו ziehen. In Hebron an der Kultstätte erfolgte zugleich mit der Proklamierung des Aufstandes wohl auch die Salbung Absaloms, vgl. 2 Sa. 19, 11 mit 15, 7—11. Sonst wird kein Ort angegeben; leicht ist im allgemeinen die Hauptstadt

zu ergänzen, z. B. 2 Kö. 23, 30 in Jerusalem, 1 Kö. 19, 15 in Damaskus u. s. w.

Der König wird also gesalbt, indem ihm der Priester an heiliger Stätte geweihtes Öl aufs Haupt giesst. Dadurch aber wird er eine heilige, mit Jahwes geheimnisvollem, mächtigem Leben in Verbindung gebrachte Person. Wenn im A. T. über jene konstituierenden Faktoren, wie wir sahen, nicht häufig, auch nicht überall deutlich, ja eigentlich ex professo nur einmal Mitteilung gemacht wird, so werden doch diese spärlichen Angaben dadurch unterstützt, dass unsere Quellen den aus ihnen gezogenen Schluss: der König ist eine „heilige" Person nachdrücklich bestätigen. Er ist unverletzlich 1 Sa. 24, 7. 26, 9. Mit Scheu und Entsetzen bebt man davor zurück, seine Hand wider ihn zu erheben. Ja schon Nachlässigkeit in der Bewachung seines Lebens verdient den Tod (1 Sa. 26, 11. 23. 16). Wer ihn mordet, selbst auf seinen eigenen Befehl hin, verfällt dem Schwert (2 Sa. 1, 14. 16). Wer ihm flucht, muss sterben, wie der, welcher Gott flucht (2 Sa. 19, 22). Und dass dieser geweihte Charakter des Königs von seiner Salbung herrührt, beweist das Stichwort משיח יהוה, welches überall an diesen Stellen auftritt (z. B. 1 Sa. 24, 11 לא אשלח ידי באדני כי־משיח יהוה הוא). Durch seine Salbung nimmt er an Jahwes Heiligkeit und Unverletzlichkeit Teil. Freilich bleibt es fraglich, ob er deshalb „Gesalbter Jahwes" heisst, weil er zu Jahwe gehört (gen. poss.) oder weil „Jahwe ihn gesalbt hat". Spricht für das erstere die Bedeutung der Salbung, so für das letztere die starke Betonung der Erwählung des Königs durch Gott (vgl. 1 Sa. 10, 1. 15, 1. 17. 2 Sa. 12, 7. 2 Kö. 9, 3. 6. 12), wenn auch das Wort בחר erst eine deuteronomistische Formel ist (1 Sa. 16, 9. 10).

IV.

Die Salbung der Priester und der kultischen Geräte.

1. Ausserhalb des P. wird Salbung von Priestern und zwar nur die des Hohenpriesters erwähnt in 1 Chr. 29, 22 (Sadok) ψ 133, 2 (Aharon) ψ 84, 10 (?) ψ 105, 15 = 1 Chr. 16, 22 (?) und Dan. 9, 25 (?). 26.

Innerhalb des P. selbst rechnet man die Stelle Lev. 21, 10—15, in der zweimal von der Salbung des Hohenpriesters gesprochen wird, gewöhnlich zum Heiligkeitsgesetz (Ph.). Nun hat schon A. Kuenen[1] darauf hingewiesen, dass die Worte אשר־יוצק על־ראשו שמן המשחה ומלא את־ידו ללבש את־הבגדים in 21, 10 und כי נזר שמן משחת אלהיו עליו in 21, 12 das System des Pg verraten, daher nicht zu Ph gehören können. Cornill (Ei AT[1] 1891 S. 77) und Br. Baentsch[2] sind ihm darin gefolgt. Sicherlich ist diese Beobachtung richtig; nur ist zu fragen, ob überhaupt der ganze Abschnitt 21, 10—15 zu Ph gehört. Denn der Hohepriester wird sonst in Ph, wo ursprünglich überall von dem Priester geredet wurde, nicht angetroffen. Wenn Wurster[3] meint, der Priester „grösser als seine Brüder" sei noch nicht der Aharon des Pg, so ist doch die ausserordentliche Stellung desselben auch an dieser Stelle deutlich genug ausgedrückt. Dazu kommt noch eine andere Beobachtung. Der grössere Abschnitt, innerhalb dessen 21, 10—15 steht, muss einst von dem Priester im allgemeinen gehandelt haben. Dass 21, 1 zu 2—4 nicht passt, liegt auf der Hand. vv. 2—4 aber sind echtes Stück aus Ph, das Stichwort שארו הקרב אליו

---

1 Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van den boeken des Ouden Verbonds I. Leiden 1879. S. 89. 269.

2 Das Heiligkeitsgesetz, Erfurt 1893 S. 39.

3 Zur Charakteristik des Priesterkodex und Heiligkeitsgesetzes in dieser Zeitschrift IV, 1884, S. 123.

beweist das (שאר im Pent. nur Ph: Lev. 18, 6. 12. 13. 25, 49. 20, 19. 21, 2. 18, 17 (ה dittogr.) Nu. 27, 11 auch hier Ph vgl. חקת משפט). Wie einst der Eingang gelautet hat, lässt sich leicht vermuten וידבר יהוה אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם אִישׁ כֹּהֵן לנפש לא יטמא בעמיו. (zur Anrede vgl. v. 8 מקדשכם). איש כהן wie v. 9 בת איש כהן, eine Parallelbildung zu איש איש Lev. 17, 3. 8. 10. 13. 18, 6. 20, 2 u. s. w. So scheint einst der Abschnitt nur für den Priester berechnet gewesen zu sein, der „Priester grösser als seine Brüder" ein Nachtrag. Allerdings sprechen dieser originelle Ausdruck sowie die besonders dem Sprachgebrauch von Ph angehörigen Wendungen פרם פרע v. 10 המקדש, מקדש אלהיו, אני יהוה v. 12 für Ph. Warum aber soll nicht ein Späterer im Sprachgebrauch des Stückes, das er eben las, diesen Zusatz gemacht haben? Und הכהן הגדול מאחיו kann er den Hohenpriester von seiner eigenen Zeit aus nennen; auch war es unmöglich, von „Aharon" hier zu sprechen, wo man Vorschriften darüber geben wollte, was für eine Frau der Hohepriester heiraten dürfe. Schliesslich ist der Abschnitt eine in einem Zuge niedergeschriebene[1] überlegte Parallelbildung zu vv. 2—9, einem Stück, das deutlich aus einem Grundstock (1) vv. 2—4. 8b, 9, der von „dem Priester" sprach und nur Vorschrift über sein Verhalten gegen Tote gab, und aus einen Zusatz vv. 5—8a besteht, der zunächst das לא יטמא erklärt, dann aber angiebt, was für Frauen „die Priester" (im pl.) sich nehmen dürfen. Nimmt aber die Stelle v. 10—15 schon auf einen Zusatz zu Ph Bezug, so ist bewiesen, dass sie nicht ursprünglich sein kann. Dazu ist auch nachher v. 16ff. wieder nur von dem Priester die

---

[1] Nur v. 12b ist überfüllt; wahrscheinlich ist שמן משחת als Glosse zu נזר אלהיו anzusehen. Hat aber der Verfasser von 21, 10—15 schon vom Diadem auf dem Haupt des Hohenpriesters geredet, so ist es besonders schwer zu glauben, dass dieser Abschnitt in Ph gestanden habe.

Rede. — Jedenfalls also kennt Ph noch keinen gesalbten Priester oder Hohenpriester.

In der priesterlichen Grundschrift (Pg) ist die Hauptstelle für die Salbung des Hohenpriesters Ex. 29, der Befehl Gottes an Mose, den Weiheakt an Aharon und seinen Söhnen vorzunehmen. Derselben Schicht des P entstammen noch die Stellen Ex. 25, 6, wo das Salböl erwähnt ist, und Lev. 16, 32, wo es vom Hohenpriester heisst הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את־ידו לכהן תחת אביו.

Die Mehrzahl der Stellen, in denen die Salbung erwähnt ist, gehört den Nachträgen im Priesterkodex an.

Von besonderer Wichtigkeit sind darunter die Stellen, welche zu der Salbung des Hohenpriesters (Pg) noch diejenige aller Priester stellen: Ex. 28, 41. 30, 30. 40, 15. Lev. 7, 36. 10, 7. Nu. 3, 3. Die Verschiedenheit der Angaben würde allein schon genügen, dieselben aus Pg hinauszuweisen; denn weder konnte in Ex. 29 die Salbung der Priester übergangen sein, noch ist das הזה, welches Ex. 29, 21 bietet, dem משח gleichzusetzen (vgl. S. 44[1]). Dazu aber hat Wellhausen[1] für die Ausscheidung aller dieser Stellen aus Pg noch andere Gründe beigebracht, denen sich Kuenen und Cornill angeschlossen haben.

Von den noch übrig bleibenden Stellen gehören die Angaben über die Salbung der Geräte Ex. 30, 25 ff. u. 40, 9 ff. zu demselben Nachtrag wie Ex. 30, 30 und 40, 15. In die grosse Dublette zu Ex. 25—29 von späterer Hand, Ex. 35—40, fallen die Erwähnungen des Salböls Ex. 35, 8. 15. 28. 37, 29. 39, 38; ebenfalls einem Nachtrag gehört an 31, 11 (Salböl) und wohl auch Nu. 4, 16 (Salböl). Ein spätes Stück ist auch Nu. 7, dessen v. 1 von der Salbung der Geräte, vv. 10. 84 u. 88 von der des Altars sprechen.

1 Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. T.'s, Berlin 1889 S. 142 f., vgl. S. 140 f.

Es bleiben noch einige Stellen übrig, die nur die Salbung des Hohenpriesters kennen, die aber doch zu den Gesetzesnovellen gezählt werden müssen. Gewiss sind die ersten sieben Kapitel des Lev. ihrem Inhalt nach grösstenteils recht alt, im Grundstock wahrscheinlich auch schon vor Pg aufgezeichnet[1], aber die Teile, in denen von der Salbung des Hohenpriesters die Rede ist, sind von späterer Hand geschrieben. „Der gesalbte Priester" הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ erscheint nämlich nur Lev. 4, 3. 5. 16, in dem von dem Chattatopfer handelnden Abschnitt des ersten Teils (vgl. 7, 37) von Lev. 1—7, und Lev. 6, 15. Dillmann[2] macht schon darauf aufmerksam, dass der Wortvorrat der Thora für das „Sündopfer" des Hohenpriesters und des Volkes sich anders zum Sprachgebrauch des Pg verhält als die Hauptmasse von Lev. 1—5, auch passe der Fall 4, 13 ff. (Volk) nicht unter die Überschrift נפש כי תחטא. Ausschlaggebend aber für die Zuweisung des Stückes in seiner jetzigen Gestalt an Ps ist die Erwähnung des מזבח קטרת הסמים לפני יהוה אשר באהל מועד 4, 7. 18 und des מזבח העולה 4, 7. 10. 25. 30. 34 (doch המזבח 4, 19. 26. 31. 34. 35). Die andern Stücke von Lev. 1—5 kennen nur „den Altar" wie Pg[3]. Ist also Lev. 4, wie es jetzt vorliegt, auch jünger als Pg, so steht es doch nicht auf einer Linie mit den oben angegebenen spätern Stellen: Der Ausdruck „der gesalbte Priester" stammt aus einer Schule oder Zeit, welche von einer Salbung aller Priester (noch) nichts wusste. Er steht auf gleicher Stufe wie Lev. 21, 10. 12 und findet sich noch einmal Lev. 6, 15 in dem von späterer Hand[4] eingesetzten Stücke 12—15, worin wiederum die Worte ביום המשח אתו, weil durch תמיד ausgeschlossen, mit Dillmann (z. d. St.) als eine

[1] Vgl. B. Stade, G. V. J. II, S. 86. 255.
[2] Die Bücher Ex. und Lev. erklärt 1886, S. 374.
[3] Vgl. Wellhausen, Comp. S. 141.
[4] Vgl. Kuenen, Onderzoek I, S. 83.

Glosse anzusehen sind, die das Gebot mit dem Zeitpunkt seiner Einsetzung noch enger zusammenschliessen soll.

Endlich ist noch das Verhältnis von Lev. 8 zu Ex. 29 näher zu bestimmen. Lev. 8 enthält die Ausführung des in Ex. 29 befohlenen Weiheaktes. Wellhausen[1] hat diese Wiederholung als die Arbeit eines Späteren bezeichnet und dafür zwei inhaltliche Differenzen (Salbung der Geräte, Entsündigung des Altars Lev. 8, 10ff. fehlen Ex. 29) und zwei formale (in Lev. 8, 20 פדר mehr nach Lev. 1, 8, und statt כִּכַּר לֶחֶם Ex. 29, 23 hat Lev. 8, 26 חלת מצה) geltend gemacht. Trotz Dillmanns Ablehnung (a. a. O., S. 455 ff.) wird Wellhausen im Recht sein. Freilich der von der Zufügung des פדר hergenommene Grund hat nicht viel Gewicht, da in Ex. 29, 17 vor ורחצת etwas ausgefallen zu sein scheint. Alle Parallelberichte nämlich (Lev. 1, 6f. 8, 20. 9, 13) lassen im Opfervollzug dem Zerteilen des Opfertieres das Auflegen der Stücke auf den Altar folgen (Lev. 8, 20. 9, 13 sogar das הקטיר derselben), und dann erst werden die Eingeweide und die Beine des Tieres gewaschen. Ähnlich muss einst auch Ex. 29, 17 gelautet haben, denn es steht noch da על נתחיו ועל ראשו und dann folgt unmittelbar das הקטיר. Dann kann aber mit dem Wegfall dieses Stückes auch der פדר ausgefallen sein.

Ausschlaggebend für die spätere Abfassung von Lev. 8 ist die Art der Darstellung in diesem Kapitel gegenüber Ex. 29. Die Verkürzungen in Lev. 8, 7 gegenüber Ex. 29, 5 sowie jedesmal beim Opfer וישחט Lev. 8, 15. 19. 23 statt grösserer Formeln in Ex. 29, 11. 16. 20 und החלב אשר על־הקרב Lev. 8, 16. 25 für החלב המכסה את־הקרב Ex. 29, 13. 22 — alles dies wäre auch bei einem Schriftsteller denkbar. Aber es kommt dazu, dass der Verfasser von Lev. 8 systematischer

[1] Comp. S. 145.

und glatter erzählt als der von Ex. 29. Er giebt auch dem Aharon den Gürtel (אבנט 8, 7)[1], er lässt ihn den Brustschild (8, 8) verständiger Weise erst anziehen, nachdem der Ephod geordnet ist (anders Ex. 29, 5), er erzählt in 8, 23. 24 genau der Reihe nach die Blutbesprengung erst Aharons dann seiner Söhne (Ex. 29, 20 kürzer) u. ä. Ferner glättet er die Schlussformeln der Opfer: 8, 21 עלה הוא לריח־ניחח אשה הוא לי' v. 28 מלאים הם לריח ניחח אשה הוא ליהוה (dagegen Ex. 29, 14 חטאת הוא v. 18 עלה הוא ליהוה ריח ניחח אשה לי' הוא v. 25 לריח ניחח לפני יהוה אשה הוא ליהוה. Die Opfertiere führt er stets als bekannte Grössen ein 8, 14. 18—22. Er ergänzt die Angaben von Ex. 29, 5 durch ויתן אל־החשן את־האורים ואת־התמים (8, 8) und 29, 6 durch אל־מול פניו את ציץ הזהב (8, 9) nach Ex. 28, 30 ff. Schliesslich giebt er die Bedeutung der kultischen Handlungen an: 8, 15 ויחטא את המזבח . . . ויקדשהו לכפר עליו[2] 8, 12 לְקַדְּשׁוֹ.

Weshalb sollte nun ein und derselbe Erzähler zum ersten Male weniger gut und genau — bei manchmal unnötiger Weitschweifigkeit — erzählt haben als nachher? Dagegen lässt sich Lev. 8 wohl begreifen aus dem Wunsche eines Spätern, den heiligen Akt, dessen Vollzug Pg nur kurz berichtet haben wird, nochmals in all seiner Feierlichkeit ausführlich und genauer, als es in Ex. 29 geschehen, darzustellen, dazu noch etwas Notwendiges nachzutragen: die Salbung der Geräte, welche Ex. 29 nicht bot. Wie sklavisch abhängig er auch hier von seiner Vorlage ist, verrät der Wortlaut 8, 10 ויקח משה את־שמן המשחה . . . .

[1] In Ex. 29, 9 ist אהרן ובניו mit Dillmann als Glosse anzusehen, weniger weil LXX es nicht haben, als weil — abgesehen von der Unordnung — das לָהֶם im folgenden den Aharon nicht einschliessen darf; מגבעת passt auf ihn nicht.

[2] Ex. 29, 9 findet sich etwas Ähnliches. Sollte es nicht Glosse sein, weil es in Lev. 8 fehlt und mitten in der Handlung eine Unterschrift ist?

ויצק משמן המשחה על ראש אהרון ... 12, im Vgl. mit Ex. 29, 7 ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו. Nun ist aber der dazwischen stehende Einsatz für das Alter von Lev. 8 von Bedeutung. Verrät schon die Form, dass der Verfasser nur einem Zwange folgend den Einsatz machte, so noch mehr der Inhalt. Die Aharoniden müssen gebadet nackend stehen bleiben, bis alle Geräte gesalbt sind! Derartige Verstösse macht ein so überlegender Schriftsteller nur in höchster Not. Es muss ihm also ein Gebot der Salbung der Geräte vorgelegen haben. Ein solches findet sich zweimal in spätern Stücken Ex. 30 u. 40, und zwar berührt sich Lev. 8 am nächsten mit Ex. 40, 9 ff. Also wird Lev. 8 entgegen der Annahme Wellhausens[1] jünger sein als diese Stelle. Auch würde man nicht verstehen, weshalb Ex. 40, 10, wäre es Lev. 8 nachgebildet, die siebenmalige Besprengung des Altars (Lev. 8, 11) ausgelassen hätte[2].

Oder soll man die Worte von וימשח 10 — לקדשם 11 und nachher משמן המשחה als Einsatz ansehen? Darauf könnte das in 15 folgende ויחטא את המזבח führen, denn es ist schwer vorzustellen, dass der Verfasser von Lev. 8 das קדש vor das חטא gesetzt habe. Wir hätten dann die beiden Schwierigkeiten der Stelle auf einen Späteren geschoben, aber ein Grund für die Entstehung von Lev. 8 fiele damit weg.

2. Nach dieser Übersicht über die Quellen ist deutlich, dass wir von Ex. 29 als der Hauptstelle in Pg auszugehen haben, und zwar wird, um den Sinn der Salbung wie des Ölsprengungsritus zu ergründen, eine genaue Analyse dieses Kapitels mit Heranziehung der Parallelen erforderlich sein. Der Weiheakt zerfällt in 3 Hauptteile:

---

[1] Comp. S. 146.

[2] Die Ersetzung des מזבח העלה Ex. 40, 15 durch המזבח Lev. 8, 11 lässt sich eher verstehen, da die Hauptvorlage nur von dem Altar sprach.

1) die Waschung und die Investitur aller Priester,

2) die Salbung Aharons,

3) die Opfer mit Sprengriten und Handfüllung für alle Priester.

a) Die Waschung und die Investitur. Der Verfasser von Ex. 29 will möglichst knapp erzählen; er nimmt Aharon und seine Söhne womöglich stets zusammen (29, 20 opp. Lev. 8, 23 f.). Daher beginnt er so: „Führe Aharon und seine Söhne an die Stiftshütte und wasche sie mit Wasser. Dann nimm ihre Kleider und bekleide“ — nun aber muss er unterscheiden. Er erzählt zuerst Aharons Einkleidung vv. 5. 6 und fügt seine Salbung daran v. 7. Dann hebt er mit ואת בניו תקריב von vorn an und erzählt die Einkleidung der Priester vv. 8. 9. In Wirklichkeit kam eine solche Verquickung der Hohenpriester- mit der Priesterweihe wohl nicht vor. Wir nehmen Waschung und Einkleidung beider zusammen, da sie doch beide Male die ersten Handlungen sind und wohl die gleiche Bedeutung haben werden. Über diese ist nun in Ex. 29 (Lev. 8) nichts ausgesagt. Als Analogie tritt uns das Baden des Körpers und das Waschen der Kleider, welches dieselben ja auch „neu“ macht, bei solchen entgegen, die kultisch unrein geworden sind. So sehr oft in Lev. 13—15; überall wird diese Handlung als ein טהר (Lev. 13, 6. 13. 17. 23. 28. 34. 37. 59. 14, 7. 11. 14. 17. 18. 19. 25. 28. 29. 31. 48), ihre Wirkung als ein (Wieder-) טָהוֹר-Sein des Gebadeten gekennzeichnet. (Ebenso im Bild ψ. 51, 4).

Von besonderer Bedeutung jedoch für unsere Stelle ist die Erzählung der Levitenweihe Nu. 8[1]. Diese besteht aus 2 Handlungen, dem Akt des טהר vv. 6. 7 und aus dem כפר durch eine Ola (nebst ihrer Mincha) und einer חטאת vv. 8—12[2].

[1] Allerdings ein Nachtrag, vgl. Wellhausen, Comp. S. 180.

[2] 8, 12 giebt ganz richtig noch den eigentlichen Sinn der Opfer-

Die Reinigung selbst besteht in einer Besprengung mit Sühnwasser מי חטאת (vgl. Nu. 19), einem Ritus, der auch nach Ez. 36, 25 die Reinigung bewirkt und sich zum Waschen ebenso verhält wie das Besprengen mit Blut zum Bestreichen: es ist eine Abkürzung des Verfahrens (doch vgl. S. 63). Dazu kommt das Abscheeren aller Haare und das Waschen der Kleider. Dies alles ist ein טהר.

Was heisst es nun: das Waschen und Neukleiden ist ein „Reinigen"? Unrein ist, wer „zu andern Gottheiten wissentlich in Beziehung steht oder auch nur unwissentlich in Berührung gekommen ist"[1]. Dass dieser Gedanke noch zur Zeit des P lebendig war, beweist Jes. 66, 17. Die in Lev. 13—15 aufgezählten körperlichen Zustände und Krankheiten bringen an den Menschen sozusagen Heiligkeitsmaterie des Jahwe feindlichen Geistwesens, welches die Krankheit verursacht, heran[2]; diese wird durch Waschung wieder entfernt: der Unreine ist wieder kultfähig. Zur Zeit des P hat man das wohl noch nicht symbolisch verstanden.

An dem Leviten und Priester wird nun diese Waschung ohne ausdrückliche Veranlassung durch eine Verunreinigung bei der Weihe vollzogen, um ihn aus dem Kreise des Volks in eine Sphäre besonderer Reinheit emporzuheben. Die einmalige „prinzipielle" Handlung verleiht ihm einen bleibenden Charakter. Derselbe Akt macht das aus dem Kultverband auf kurze Zeit ausgeschiedene Glied des Volkes wieder kultfähig und führt den Leviten oder Priester in einen engeren Kreis besonderer Reinheit ein.

---

tiere an, V. 21 verschiebt die Ausdrücke חטא u. טהר. Die Tenupha der Leviten vv. 9b—11 ist spätere Schematisierung. Mit v. 14a beginnt eine Parallelerzählung, die nochmals das הבדיל 14 טהר 15 הניף mit ausführlicher Begründung bringt.

[1] Vgl. B. Stade, G. V. J. I, S. 481.

[2] Ebenda S. 483.

Das Anlegen der Kleider aber hat zugleich noch eine andere Bedeutung: besondere Amtstracht zeichnet den Hohenpriester vor den andern, die Priester vor den Leviten und dem Volke aus. An ihr erkennt man ihre Würde und ihr besonderes Recht. Das will Ex. 29, 9 besagen, wenn es an die Investitur anfügt: והיתה להם כהנה לחקת עולם.

b) Die Salbung Aharons, des Hohenpriesters, soll danach (Ex. 29, 7) vor der Stiftshütte in der Weise erfolgen, dass Mose das Salböl nimmt und (davon, so allerdings nur Lev. 8, 12, doch wohl auch Ex. 29, 7) auf den mit Turban und Diadem bekleideten Kopf seines Bruders giesst (vgl. S. 8).

Über das Salböl, welches in Pg nur noch Ex. 25, 6 erwähnt ist, muss einst auch in Pg eine Notiz gestanden haben, an deren Stelle jetzt von späterer Hand Ex. 30, 22—33 eingesetzt worden ist; denn es wird in Ex. 25 u. 29 als eine bekannte Grösse behandelt. Mit Spezereien zusammengesetzt ist es auch nach Ex. 25, 6 zu denken.

Die Salbung vollzieht Mose, der hier überall die Stelle des fungierenden Priesters vertritt. Denn er empfängt den Priesteranteil 29, 26 (Lev. 8, 29)[1].

Über die Bedeutung der Handlung ist in Pg nichts gesagt. Wenn Lev. 8, 12 in ihr ein קדש sieht, so ist fraglich, ob sie auch in Ex. 29 so gemeint war, da die nach-

[1] Freilich nicht den in Lev. 7, 31. 32 und von den gleich folgenden Versen Ex. 29, 27. 28 vorgeschriebenen; beide Stellen geben dem Priester ausser der Brust noch die rechte Keule. Das ist aber ein wirklicher Widerspruch. Mose „begnügt sich" nicht, „ausserordentlicher Weise fungierend" (Knobel-Dillmann S. 466) — es wird ihm ja Ex. 29 von Gott so geboten —, sondern Ex. 29, 26 kennt eben Lev. 1—7 nicht. Daher aber ist auch Ex. 29, 27. 28 als Zusatz anzusehen. Das verrät zudem die stilistische Manier. Der Verf. des Grundstocks giebt auch nebenbei Opferthora, aber in der Art des sapienti sat; solche Breite wie in vv. 27. 28 verrät die interessierte Hand.

folgende חטאת eine frühere Stufe in dem Weihevorgang darstellt als das קדש. Zudem kommt dieses in v. 21 nach. Ex. 29, 2 stellt die Salbung unmittelbar zu der besondern Kleidung des Hohenpriesters, die sein monarchisches Vorrecht ist. Ähnlich wird Pg wohl auch die Salbung verstanden haben (vgl. S. 65).

c) Die Opfer α) und Sprengungen: Ex. 29 verfolgt, wie erwähnt, bewusst (vgl. 14. 18. 25) den Zweck, zugleich mit der Weiheceremonie das Opferritual der drei Hauptopfer חטאת, עולה und זבח שלמים zu offenbaren. Dabei unterscheiden sich das Sühnopfer und das Brandopfer[1] in nichts von den gewöhnlichen Opfern dieser Art. In gleicher Weise werden dieselben auch bei der Levitenweihe (vgl. S. 35) sowie bei der Reinigung der Aussätzigen (Lev. 14, 19. 20. 31 und einer blutflüssigen Frau Lev. 15, 30 u. ä. dargebracht. Der Zweck dieser Opfer, insbesondere des Chattatopfers, ist nach dem P ein kappêr (so nicht nur in den späteren Stellen wie Lev. 4. 5, 18. 26. 14, 19. 20. 31 u. s. w. sondern auch in den Pg zugehörigen wie Lev. 16, 6 u. ö.). Dies aber ist im P nicht viel mehr als das טהר auch, ein (Wieder-) Kultfähig-machen des aus der Kultgemeinde Ausgeschlossenen. Freilich könnte hier (in Ex. 29) auch das Sühnopfer seinen alten Charakter als Weiheopfer[2] behalten haben. Doch sind für das positive Übertragen heiligen Charakters (קדש) andere Ceremonien angegeben.

Dem Heiligen der Priester dienen nämlich ganz spezifische Zusätze zu dem Heilsopfer זבח שלמים. Mit dem Blut des איל מלאים soll Moses das rechte Ohrläppchen, den Daumen der rechten Hand und die grosse Zehe des

[1] Die Zugaben in Lev. 8, 15 ויחטא את המזבח und ויקדשהו לכפר עליו tragen einen fremden Sinn in Ex. 29, 1—26 ein und sind durch den Zusatz (vgl. Wellhausen, Comp. S. 142. 145) 29, 35—37 bedingt.

[2] Stade, G. V. J. II, S. 254.

rechten Fusses Aharons und seiner Söhne bestreichen, ein Ritus, der nur noch Lev. 14, 14 (Ps vgl. S. 43) sich findet, ohne dass dort etwas über seine Bedeutung ausgesagt wäre. Wir haben noch eine und zwar ältere Darstellung eines Opfers, bei dem zugleich der Altar und die Opfernden mit Blut benetzt werden, allerdings hier durch Besprengen nicht durch Bestreichen. Es ist dies die Erzählung vom Bundesschluss zwischen Gott und dem Volk nach Verlesung des Bundesbuchs Ex. 24, 3—8. Dargebracht werden Brand- und Heilsopfer v. 6, die Hälfte des Blutes giesst Mose in die Becken, die Hälfte sprengt er auf den Altar (wie Ex. 29, 20b זרק) v. 8. Dann nimmt er das (in den Becken stehende) Blut und sprengt es auf das Volk (זרק על). Als Bedeutung des Ritus wird angegeben: הנה דם־הברית אשר כרת יהוה עמכם על כל־הדברים האלה. Mag nun die besondere Bedeutung hier ihre besondere Veranlassung haben, so wird doch auch an sich die Handlung am besten von der Stiftung einer Gemeinschaft zwischen Gott und dem Darbringenden verstanden, vermittelt durch die Materie des Blutes, durch die sich Heiligkeitscharakter oder Heiligkeitsstoff oder das geheimnisvolle Leben der Gottheit überträgt. Freilich wird diese älteste Bedeutung des Blutritus da nicht mehr ganz verstanden worden sein, wo wie in Pg Ex. 29, 20 die Reihenfolge der Akte umgekehrt ist.

Nachdem der Rest des zur Bestreichung verwendeten Blutes auf den Altar gesprengt ist, soll nach Ex. 29, 21 Mose das noch übrige mit Öl vermischen und mit dieser Mischung dann die Priester und ihre Kleider besprengen. Allerdings ist an diesem Vers mancherlei auffallend. In Lev. 8, 30 ist er aus dem Zusammenhang gerückt und ganz ans Ende gestellt. Es schien dem genau arbeitenden Schriftsteller wohl weniger bedenklich, ganz am Schluss Moses von „dem Blut auf dem Altar“ nehmen zu lassen als un-

mittelbar nach den Worten Lev. 8, 24 ויזרק משה את הדם על־המזבח סביב = Ex. 29, 20. Indessen hat man sich nach Ex. 24, 6 das Blut zum Teil in Schalen auf dem Altar stehend zu denken.

Überhaupt aber ist auffallend, dass hier ein הִזָּה vorkommt.

נזה und הזה entsprechen genau unserem springen, sprengen; das Kal nur Lev. 6, 20. Jes. 63, 3. 2 Kö. 9, 33 stets von Blut, welches an einen Gegenstand „springt" = spritzt. Das Hif'il in nicht kultischer Bedeutung, falls der Text richtig[1], nur Jes. 52, 15 = aufspringen machen. Sonst findet sich הזה nur im P und zwar in der Bedeutung sprengen auf (על), besprengen. Es geschieht „mit dem Finger" Lev. 16, 14. 14, 16. 27, den man zuvor in die Flüssigkeit getaucht hat (טבל) Lev. 4, 6. 17. 14, 16. 27. Nu. 19, 4; nur Nu. 19, 18 mit dem אֵזוֹב (Lev. 14, 6 f. 51?). Der Stoff, mit dem es geübt wird, ist besonderes Wasser מי חטאת Nu. 8, 7 מֵי הַנִּדָּה Nu. 19, 18. 21, welches reinigt, sonst fast überall Blut. Die Blutsprengung findet stets siebenmal statt (Lev. 4, 6. 17. 14, 7. 51. 16, 14. 15. 19. Nu. 19, 4; in dem Zusatz Lev. 5, 9 wohl als selbstverständlich der Kürze halber weggelassen) und immer vom Blut des Chattatopfers (doch wohl auch Lev. 14, 7. 51; sogar Lev. 6, 20 handelt es sich um ein solches). Ferner wird das הזה mit Blut nie an Personen geübt, sondern an Dingen, welche die Anwesenheit Gottes bezeichnen, ursprünglich von Gott bewohnt sind[2] (Altar, Vorhang, Lade, Zelt)[3].

---

[1] G. F. Moore, Journ. of Bibl. Literat. IX, S. 216 ff. em. יִרְגְּזוּ.

[2] „Eine Application des Blutes an Gott" (J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Freiburg-Leipzig 1894. S. 455).

[3] זָרַק ist eine andere Handlung. Das Wort heisst vermutlich eigentlich ausstreuen, d. h. mit der Hand in ein Gefäss greifen, eine Handvoll des Inhalts nehmen und bei gleichzeitiger Armbewegung durch die Finger laufen lassen. Der arabische Sprachgebrauch, der die Wurzel

Diese zwei Punkte sind es vor allem, welche die Besprengung (הזה) der Priester mit dem Blut des Heilsopfers Ex. 29, 21. Lev. 8, 30 auffällig machen. Allerdings sind alle angeführten Stellen, selbst Nu. 19 in jetziger Fassung, Ps zuzuschreiben, aber die Stellen sind zahlreich und die Bräuche nicht neu. Auch die Besprengung mit Öl erregt Bedenken. Öl ist an sich kein geeigneter Stoff für das הזה, zudem findet sich siebenmalige Ölsprengung nur noch in den Ps-stellen Lev. 8, 11 (Altar) und 14, 16. 27 (Aussätziger).

Trotzdem haben wir kein Recht, den Vers aus Ex. 29 hinauszuweisen. Lev. 8 hat ihn schon gelesen, was allerdings nicht viel besagen will; die Schwierigkeiten werden aber nicht kleiner, wenn wir sie einem Spätern aufbürden.

---

vorzugsweise in der Bedeutung „schleudern, (aus)stossen" kennt, wie der neuhebräische und targumische, der neben זרק sprengen auch ein זרק, דרק werfen hat, — während im Syr. nur ܙܪܩ = sparsit sich findet — würden unter Berücksichtigung des flüssigen Materials auf die Grundbedeutung schütten, giessen führen, wie auch im Sam. Targum Ex. 36, 36 die Wurzel für hebr. יצק steht. Im A. T. ist der Sprachgebrauch enger. זרק steht vom Ausstreuen von Samen Jes. 28, 25, Russ Ex. 9, 8. 11, ähnlich Ez. 10, 2: Job. 2, 12. 2 Chr. 34, 4 (bildl. Hos. 7, 9). Es wird im P nur für das Besprengen des Altars mit dem — wohl aus einem מזרק entnommenen — Blut der Ola oder des Heilsopfers (nie der Chattat) gebraucht und zwar am meisten in der Formel זרק על המזבח סביב Ex. 29, 16. 20. Lev. 1, 5. 11. 3, 2. 8. 13. 7, 14. 8, 19. 24. 9, 12. 18. Nu. 18, 17 also in Pg wie in Ps. Einmal beim Aschamopfer Lev. 7, 2. Damit stimmt überein die Chronik 2 Chr. 29, 22 (Brandopfer nach v. 23 f.) 30, 16. 35, 11 (beides Ola nach 30, 15). Genau so spricht auch 2 Kö. 16, 13 u. 15, wo wegen וכל דם עלה, das parallele וכל דם זבח im speziellen Sinn gemeint sein muss. — Früher scheint aber זרק noch der ganz allgemeine Ausdruck — oder die allgemein übliche Ceremonie? — für Besprengung gewesen zu sein. So braucht es Ez. von der Wassersprengung 36, 25. Ez. 43, 18 kann man bei לזרק עליו דם schwanken zwischen beiden Arten des Gebrauchs. Auch das auf ältern Vorlagen ruhende Stück Nu. 19 wendet für Wassersprengung ganz gleich הזה u. זרק an. Schliesslich braucht Ex. 24, 8 זרק für eine Besprengung des Volkes mit Blut (24, 6 wie P).

Zudem bringt Ex. 29, 21 erst das Schlusswort, welches den Höhenpunkt der Handlung bezeichnet: וְקָדַשׁ הוא ובגדיו ובניו ובגדי בניו אתו. Freilich muss schon das Bestreichen des Ohrläppchens u. s. w. eine ganz ähnliche Bedeutung haben, aber hier ist erst das significante Wort. Ehe wir diesen Teil der Ceremonie weiter untersuchen können, müssen wir Ex. 29 mit Lev. 14 vergleichen. Zuvor aber ist noch der Schluss der Weihung zu besprechen.

c) Die Opfer und β) das Handfüllen, מלא יד (der Ausdruck in Ex. 29, 9[1]. 29. 33. 35 und Lev. 16, 32 Pg). Das Opfertier des זבח שלמים Ex. 29, 19—26 wird stets איל המלאים nach seinem besondern Zweck bei dem Akte genannt [29, 26. 27. 31, zuerst איל מלאים 29, 22; sein Fleisch בשר המלאים 29, 34; Lev. 7, 37 ist ולמלאים wohl Zusatz, der Lev. 1—7 mit Ex. 29 Lev. 8 zusammenschliessen soll; Lev. 8, 28. 33 nennt ebenfalls das Opfer selbst מלאים (Ex. 29, 34) und kennt ausser dem איל המלאים 8, 22. 29 noch סל המלאים 8, 31, den Korb (29, 3), welcher die Mincha zu dem Schlachtopfer enthält[2]]. Mose legt die auf dem Altar zu verbrennenden Opferstücke auf die Hände der Priester und lässt sie dieselben vor Jahwe weben, ein symbolisches erstmaliges Opfer der Geweihten, daher passend, nachdem von den Priestern gesagt war, dass sie heilig geworden seien. (In Lev. 8 ist demnach das מלא יד verstellt.) Als Zweck der Handlung giebt Lev. 16, 32 an לכהן; wem die Hand gefüllt ist, die Webe vor Gott zu weben, dem ist das Amt übertragen, Priesterdienste zu thun. Das Kapitel stellt somit einen wohl-

---

[1] Ex. 29, 9b steht als Überschrift zu weit weg, ist also entweder verstellt oder eine an falscher Stelle eingesetzte Erklärung. Über 29, 29. 33. 35, vgl. S. 43[1].

[2] מלאים sonst nur noch in der Verbindung אבני מלאים Ex. 25, 7. 35, 9. 27. 1 Chr. 29, 2 eingesetzte Steine.

gegliederten Stufengang von Weihen dar: Reinigung, Amtstracht, kapper, Heiligung, Einführung ins Amt[1].

3. Ex. 29 (Lev. 8) und Lev. 14, 9—32. Zusammenfassung. Dass Lev. 14, 9—32 ein Zusatz zu 14, 1—8a ist, hat Wurster[2] gezeigt. Es ist deutlich an der ganz undenkbaren Verdoppelung des Reinigungsritus v. 8 u. 9, wie an der doch sehr künstlichen Verbindung v. 8b וישב מחוץ לאהלו, zumal es sich dann für den Aussätzigen gar nicht um die Möglichkeit, sein Zelt zu betreten, sondern um die Kultfähigkeit handelt. Indes wenn auch Zusatz, ist ein solcher Ritus doch nicht aus der Luft gegriffen. Verschiedene Gewohnheiten werden hier wie öfter im Gesetzbuch addiert sein.

Bei der grossen Ähnlichkeit von Ex. 29 mit Lev. 14 läge es nahe, an eine blosse Phantasiebildung zu denken, wenn die Aussätzigen-Sühnung (כפר 14, 20. 31) eine sklavische Nachbildung der Priesterweihe wäre. Das ist sie aber nicht. Es will zwar nicht viel besagen, dass nicht dieselben Opfertiere dargebracht, dass nicht „das Salböl" verwendet wird. Selbstverständlich ist ferner die Differenz in der Behandlung der Kleidung. Schon mehr bedeutet das gründlichere Verfahren beim טהר 14, 9; man hat eben hier die Sicherheit der

[1] Der Schluss des Kapitels ist meist mit Nachträgen erfüllt. Für v. 27—28 vgl. S. 37 A. Die Sorge für Aharons Kleider vv. 29. 30 wird auch wohl ein Späterer gehabt haben. Anders steht es mit Ex. 29, 31. 32. Lev. 8, 31. Zwar hat das Essen des Fleisches nichts mehr mit der Weihe zu thun — Aharon und seine Söhne essen den זבח שלמים wie Laien —; aber wir sahen, dass Ex. 29 auch Opferthora geben will. Vers 33 ist erläuternde Glosse, mindestens von וְזָר an. Dagegen ist v. 34 Schluss der Thora über das Heilsopfer, und v. 35 wird gestützt durch Lev. 9, 1 und 8, 33 ff. Die Weihe des Altars, von der Überschrift nicht betroffen (Ex. 29, 1), ist mit Wellhausen als Nachtrag anzusehen. Vielleicht hat über das Tamidopfer schon etwas dagestanden (neue Überschrift v. 38). Auch die Schlusssätze mögen ausser einigem Auffälligen (besonders v. 46 nach Ph) ursprünglich sein.

[2] Z. f. A. W. 1884, S. 124 f.

Unreinheit des Zu-Weihenden. Ferner ist das Opfer, mit dessen Blut das rechte Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte grosse Zehe bestrichen werden, nicht ein זבח שלמים sondern ein אשם. Auch ist die Reihenfolge der Opfer verschieden: hier עולה חטאת אשם (+ מנחה), in Ex. 29 מלאים עלה חטאת. Daher wird auch keine Steigerung der Akte angegeben: auf das טהר 14, 9 folgt nur das כפר vv. 18. 20. 29. 31. Schliesslich aber ist die Hauptsache die Verschiedenheit der Riten bei aller Ähnlichkeit. Nachdem das Opfertier geschlachtet — und wohl wie in Lev. 5, 9 (כחטאת האשם הוא 14, 13) das Blut an den Altar gesprengt ist, findet nach Vollendung der Opferhandlung das Blutstreichen statt. Dann aber wird der Ölritus ganz selbständig beschrieben. Der Priester giesst von dem noch ungeweihten Öl in seine linke Hand und sprengt zuerst mit einem Finger der rechten siebenmal לפני יהוה, d. h. auf den Altar. Das ist ein charakteristischer selbständiger Zug; denn in Ex. 29 wird das heilige Salböl verwendet, hier aber wird das Öl dadurch, dass es auf den Altar kommt, erst fähig gemacht, heiligende Wirkung zu üben. Dann erfolgt das Bestreichen des rechten Ohrläppchens, des Daumens und der Zehe genau wie mit dem Blut. Den Rest des Öles schüttet oder streicht (יתן) der Priester auf den Kopf des Zu-Weihenden: er vollzieht dadurch ein משח, aber ohne dass dies die Absicht ist, wie die Bezeichnung des Öles als des „Übrigen“ darthut. In Lev. 14 findet also nicht Sprengung mit Blut und Öl (Ex. 29 Lev. 8)[1], sondern nur Bestreichung statt und zwar

[1] Dillmann a. a. O. S. 466 will sie anscheinend allerdings auch nicht in Ex. 29 finden; er meint, hier sei dem Mose befohlen, zuerst die Sprengung mit Blut, dann mit Öl vorzunehmen. Indessen wenn der Verfasser von Ex. 29 auch gerne kurz Aharon und seine Söhne zusammenfasst, so trennt er doch genau, wo er Verwechselungen vorbeugen will (vgl. Ex. 29, 5 mit 8). Weshalb ferner hat der Verfasser von Lev. 8 nicht die Akte, wenn es zwei waren, getrennt wie 8, 23 f.?

erst mit Blut (wie auch in Ex. 29) dann mit Öl, das durch Sprengen an den Altar geweiht war.

In Lev. 14 fehlt also die Blut- und Ölsprengung ganz; an ihre Stelle tritt ein Bestreichen mit Öl. Alle diese Akte haben offenbar denselben Sinn, Heiligkeit von Gott (Altar) auf den Menschen zu übertragen. Inhaltlich sind somit trotz aller Abweichung im einzelnen die beiden Weiheakte ganz parallel; sie ruhen auf dem schon oben ausgesprochenen Gedanken: wie der den unreinen Geistern Verfallene zur heiligen Gemeinde Jahwes, so verhält sich der heilige Priester wieder zu dem ihm gegenüber profanen Laien. Daher führen ähnliche Akte in beide Kreise ein. Und wie der weniger tief in Unreinheit Gefallene nur die Hälfte der Weihe durchzumachen hat (Lev. 15), so auch der weniger Heilige, der Levit (Nu. 8). Es sind also konzentrische Kreise abnehmender Heiligkeit, in die das Volk nach dem System des Priesterkodex zerfällt.

Ist diese Schematisierung der Bräuche gewiss erst ein Akt des Priesterkodex oder der unmittelbar vor ihm liegenden Entwickelung, so können die einzelnen Riten — auch in ihrer Verwendung für die Priesterweihe — doch älter sein. Es lässt sich nach den beiden Kapiteln und Ex. 24,3—8 vermuten, dass es auch schon in älterer Zeit zum Zweck des קדש von Personen (und Dingen?) einen Bestreichungs- und einen Besprengungsritus gab, beide mit Blut und mit Öl in gleicher Weise geübt. Vielleicht ursprünglich getrennt wurden diese Akte später gehäuft und mit einander verschmolzen; am innigsten ist dies in Ex. 29, 21 der Fall.

Wenn Dillmann daraufhin mit vielen Vorgängern das Sprengen mit dem משח gleichsetzen und so Wellhausens Pg und Ps in völliger Harmonie finden will, so entbehrt das demnach jeder Grundlage. Zudem ist der Verfasser von Pg ein sehr genauer Schriftsteller; er hätte sich deutlich ausgedrückt. Schliesslich würde nach Dillmann Aharon zweimal gesalbt.

Gehen wir nach dieser Richtschnur rückwärts, so führen uns die parallelen Bräuche zuletzt hinauf zu den Wurzeln des altisraelitischen Kultgebrauchs; denn nichts hindert uns anzunehmen, dass solche Riten aus der Urzeit stammen. Die Ölriten haben ihre Heimat im ölreichen Kulturlande Kanaan, die Blutriten in der Wüste der Nomaden, die sie vielleicht noch in barbarischer Weise als ein Bestreichen des ganzen Körpers mit dem Blut des Opfertieres übten. Auch Sprengungen sind meist Reste früher vollständigerer Bräuche. Dass diese Riten der Heiligung auch schon in älterer Zeit bei der Priesterweihe angewendet wurden, ist auf Grund des P zu vermuten. Ob andere Quellen diese Vermutung bestätigen, ist später zu untersuchen (vgl. S. 62).

Vielleicht aber gestattet der P noch andere Schlüsse auf den Weiheakt in alter Zeit. Die Häufung der Opfer darf man wohl seiner Tendenz zuschreiben; man wird daher gut thun, die Chattat und die Ola abzuziehen. Es bleibt das mit dem charakteristischen Namen, den P wohl nicht erfunden sondern ererbt hat, איל המלאים benannte Opfer zurück. Mit seinem Blut werden die bedeutungsvollen Handlungen vorgenommen, mit seinen Teilen wird dem Priester die Hand gefüllt. Wenn irgendwo haben wir hier ein altes Stück der Ceremonie zu suchen.

Eine Salbung der Priester durch Ölguss aufs Haupt משח kennt der Pg nicht; nur Aharon wird „gesalbt“.

4. Erst die Nachträge zu Pg (+ Ph.) bringen als bedeutendsten neuen Zug die Salbung aller Priester; freilich ein Teil derselben steht in dieser Hinsicht auch (noch) ganz auf dem Niveau von Pg.[1]. Im allgemeinen haben alle Nachträge die Eigentümlichkeit, den Sinn der Handlung als ihren Zweck anzugeben. Das trat schon in Lev. 8, 12 im

1 Zu den S. 31 aufgezählten nach S. 43 noch Ex. 29, 29.

Unterschied von Ex. 29, 7 hervor, obwohl diese Stelle nur Salbung des Hohenpriesters kennt. Ähnlich heisst es in Ex. 28, 41. Ex. 30, 29. 30, ebenso Ex. 40, 9. 10. 11. 13. 15. Nu. 7, 1. Die einzelnen Formeln siehe S. 6 und 7. Dass die besondere Heiligkeit der Priester, die ihre Annäherung an Tote verbietet, von der Salbung hergeleitet wird, zeigt auch Lev. 10, 7 כי שמן משחת יהוה עליכם. Charakteristisch ist Nu. 3, 3: es ist Ehrentitel der Priester „Gesalbte" zu sein. In Ex. 28, 41 u. 40, 15 ist die Sprengung ganz geschwunden, die Salbung ist an ihre Stelle getreten, ja sie erscheint als die Weihe κατ' ἐξοχήν, neben der alle anderen Akte verschwinden (vgl. Ex. 40, 15 mit Ex. 29, 9).

Ferner bringen die Nachträge noch über Pg hinausgehend die Salbung der heiligen Geräte, überall als ein קדש aufgefasst. Dabei haben Ex. 30, 25 ff. 40, 9—11 und Lev. 8, 10—12. Die Einteilung in 3 Gruppen: Stiftshütte, Altar, Becken und je die zugehörigen Geräte, doch mit der Verschiedenheit, dass Ex. 30 das erste Glied weiter ausführt und Lev. 8 einen Zusatz hat. In Nu. 7, 1 fehlt das Becken. Ex. 29, 36. Nu. 7, 10. 84. 88 sprechen nur vom Altar. Dass man es wenigstens bei der ganz allgemeinen Forderung mit einer Schematisierung zu thun hat, zeigt die Art, wie der Altar ganz verschiedenartig behandelt wird. Ex. 29, 36 verlangt an 7 Tagen je ein Rind als Chattatopfer zwecks kapper und chatte und jedesmal nachfolgende Salbung, um den Altar zu „heiligen". Wahrscheinlich in Bezug auf diese Stelle spricht Lev. 8, 15 an einem ganz ungeeigneten Ort — allerdings auch bei Gelegenheit eines Chattatopfers — von חטא, קדש und כפר des Altars. Ex. 40, 10 kennt anscheinend[1] nur eine Salbung desselben, auch Ex. 30, 28

[1] Allerdings könnte das Streben nach Kürze den Verfasser das חטא und כפר übergehen lassen, aber vv. 12 ff. erzählt er auch genauer.

spricht nur davon. Lev. 8, 11 nennt noch siebenmalige Sprengung mit Öl vor der Salbung, wohl in Anlehnung an den Brauch des Versöhnungstages Lev. 16, 19.

V.

Versuch einer Geschichte der Salbung und ihrer Auffassung im Volksbewusstsein.

Die kultischen Bräuche wie das ganze komplizierte Gebilde der altisraelitischen Religion überhaupt lassen sich begreifen als geworden aus einer Verschmelzung dreier Faktoren. Diese sind die vorjahwistische Wüstenreligion, der vorisraelitische Kultus Kanaans und der Jahweglaube. Bei dieser Mischung war der letztere die starke, organisierende Kraft, welche Bildungselemente aus jenen beiden anderen Religionen sich unterwarf und aneignete. Die Salbung stammt aus kanaanäischem Brauche, nicht aus der Wüstenreligion. Denn Öl hat zur Voraussetzung das Kulturland, und nichts im A. T. verrät, dass jemals Fett — das entsprechende Material, das dem Nomaden zur Verfügung steht — bei den Weiheriten zur Anwendung gekommen ist.

Dieser Schluss wird in seinem positiven Teil — Herkunft der Salbung aus Kanaan — für die zwei entscheidenden Anwendungen der Salbung durch Ölguss von ausserhebräischen Nachrichten bestätigt.

1. Einmal für die Salbung der Massebe. Diese wurde sicherlich schon in vorköniglicher Zeit geübt, wenn auch unsere Nachrichten davon Gen. 28, 10—12. 17 ff. und 31, 13 wahrscheinlich aus dem Elohisten sind und speziell wieder die betreffende Schicht darin junge Züge aufweist. Das Wohnen Jahwes im Himmel, die Auffassung der Kultstätte

als eines Thores des Himmels (28, 17), durch das Engel Gottes hinauf- und herabsteigen: das sind in Israel relativ junge Gedanken.[1] Aber daneben hört man noch einen fast verklungenen Ton alten Denkens aus den Worten אין זה כי אם־בית אלהים; von dem jungen Geschlecht wohl auf die Kultstätte gedeutet, galt dieser Ausruf ursprünglich dem Steine selbst. Und diese Auffassung des heil. Steines und der Brauch, ihn zu salben (משח Gen. 31, 13), reichen weit über die königliche Zeit hinauf. Dass man in der That in dem Steine das Haus, die Hülle, den Körper des Gottes sah — wie ja auch der menschliche Körper das Haus der Seele ist —, das zeigt noch deutlich die Art, wie Jakob den Stein behandelt. Die kultischen Bräuche halten sich ja stets länger als ihre Deutungen und lassen leicht Rückschlüsse zu. Der Stein ist konisch oder walzenförmig, Jakob stellt ihn auf eine seiner Grundflächen auf, so dass der Stein einen „Kopf" zeigt. Auf ihn giesst Jakob das Öl. Freilich heisst ראש auch Spitze, aber das ist eben charakteristisch, dass das Öl genau wie bei der Salbung des Hohenpriesters und des Königs auf den Kopf, so hier auf die Spitze des stehenden Steines gegossen wird, nicht auf die Breitseite des liegenden, ganz so wie der Name מצבה es vermuten lässt.

Die Salbung der Massebe ist demnach ursprünglich ein Opfer an den in dem Steine hausenden El. Wie dieses „Opfer" aber gemeint sei, darüber bedarf es einer Aus-

---

[1] B. Stade, Z. f. at. W. 1895. S. 163: „Gen. 28, 12 handelt es sich, wie die Engel im Plural zeigen, günstigen Falles um eine jüngere Schicht in E, wenn nicht um eine die Darstellung von J und E verknüpfende redigierende Hand." Die Engel finden sich noch an der gewöhnlich E zugeschriebenen Stelle Gen. 32, 2 מלאכי אלהים in Mahanaim, und an sie ist wohl auch gedacht, wenn in Jos. 5, 13—15 (gewöhnlich als JE bezeichnet) der שר צבא יהוה erscheint.

führung, seitdem J. Wellhausen[1] und W. R. Smith[2] die fast allgemein angenommene Auffassung des Opfers als einer Gabe, meist Speisegabe, an die Gottheit zu erschüttern versucht haben. Sie geben zu, dass diese Auffassung allerdings einer gewissen Phase der Entwickelung angehöre, setzen aber vor diese eine Urzeit, in der man das Opfer als Blutbund mit der Gottheit verstanden habe. Das Ölopfer leitet dann W. R. Smith durch eine Hilfskonstruktion aus dem Blutopfer ab: Er schreibt (S. 383 f.): „Now we have seen in speaking of the use of unguents in Semitic religion, that this particular medium has in some way an equivalent value to blood, for which it may be substituted in the covenant ceremony, and also in the ceremony of bedaubing the sacred stone as an act of homage. If, now, we remember that the oldest unguents are animal fats, and that vegetable oil was unknown to the Semitic nomads, we are plainly led to the conclusion that onction is primarely an application of the sacrificial fat, with its living virtues to the persons of the worshippers." Die unumgängliche Voraussetzung dieser Theorie ist, dass auch der Opfernde sich mit dem Fett oder Öl bestreicht; denn erst dadurch geht das heilige Contagium von der Gottheit auf ihn über.

Dass es falsch ist, das Ölgussopfer bei der Massebe so zu erklären, zeigt sich schon daran, dass eben diese Voraussetzung fehlt: nirgends benetzt der Opfernde mit dem Öle sich selbst, stets wird nur die Massebe begossen. Ferner ist nirgends im A. T. eine Spur davon zu bemerken, dass man Fett auf die Masseben gestrichen habe. Auch in der griechisch-römischen Kulturwelt heissen dieselben wohl „fett-

[1] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, Reste arab. Heidentums 1887. S. 123 u. ²1897. S. 125 ff. 117 und Prolegomena ⁴1895 S. 63.

[2] W. R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites I. London. New ed. 1894. Bes. Lect. IX.

glänzende“ Steine (λιπαροί), aber wo dieses Fett genannt ist, ist es Öl vom Ölbaume.[1] Ja das Öl ist so fest mit diesen Steinen verbunden, dass Wellhausen[2] schreiben kann: „Wein und Öl sind unarabisch. Gleichwohl werden „Ölsteine“ zu Medina erwähnt, ebenso Weinspenden.“ In diesem speziellen Punkte also führt jene neue Opfertheorie vom rechten Weg ab.

Ist nun auch hier nicht der Ort, diese Auffassung des Opfers im allgemeinen zu prüfen, so sind doch einige Bemerkungen über sie nötig, um die richtige Deutung der Massebensalbung zu begründen. Im A. T. findet sich jene Auffassung vom Opfer nicht — oder nicht mehr (?). Das Opfer ist hier im letzten Grunde nach alter Anschauung (später treten noch andere Motive hinzu) Speisegabe an Gott. Denn es besteht gleichzeitig aus Speise und Trank, und die Speise wieder ist Fett (Fleisch) und Brot (Mehl) ja in alter Zeit wird das Fleisch für die Gottheit gekocht (vgl. Ri. 6, 19. 20. 1 Sa. 2, 12 ff.).[3] Nach dieser Analogie wird man im alten Israel auch die Massebensalbung aufzufassen haben, entweder analog dem Ölopfer auf Kuchen als Speisung der Gottheit oder besser als Salbung des in dem Steine wohnenden Gottes. Für das letztere spricht nämlich das „Aufgiessen auf den Kopf“, weil auch beim kosmetischen Salben der Kopf als die Hauptstelle, wo man sich salbte, angegeben wird (vgl. S. 19). Man will, indem man den Körper des Geistes erquickt, diesem selbst einen Genuss bereiten. Ursprünglich will man wohl dem gestorbenen Menschen dieselbe Wohlthat bieten und genau in derselben

[1] Vgl. de Wette, Hebräische Archäologie[3] 1842. S. 245 mit interessanten Beispielen.

[2] Skizzen und Vorarbeiten III[2]. S. 114.

[3] 1 Sa. 14, 32—35 (vgl. Wellhausen, Sk. u. V. III [2]1897. S. 116) ist ein Ausnahmefall, wird auch als solcher erzählt und kann daher auch eine ganz spontane Reduktion des Ritus sein.

Weise, wie er sie sich im Leben selbst hat verschaffen können.

Natürlich haben die Verfasser der Stellen im A. T., die von der Massebe handeln, insbesondere der von Gen. 28, keine Vorstellung mehr von der ursprünglichen Beziehung des Opfers auf den Stein und des Steins auf Jahwe (oder Baal), resp. den El des Ortes. Man opfert an den Masseben Jahwe für irgend eine grosse Wohlthat, die er bei diesem Steine den Vätern erwiesen hat, und bittet um ähnliche Güter.

Dass wir in diesem Stück des israelitischen Kultus eine Entlehnung aus Kanaans Religion zu sehen haben, dafür spricht in unserm speziellen Fall schon der Ort, an dem der Stein steht. Bethel ist eine Kultstätte, welche die Einwandernden von den Bewohnern des Landes — wohl schon mit ihrem heiligen Stein und zum Teil auch der heiligen Sage — übernommen haben. Im allgemeinen aber wird die Herübernahme der Massebe aus kanaanäischem Kult dadurch bewiesen, dass „heilige Steine die gewöhnlichen Symbole phönizischer Götter"[1] sind.[2]

2. Der zweite Ritus, für den sich die Herübernahme aus kanaanäischem Brauch nachweisen lässt, ist die Salbung der Könige. Das durfte man schon früher nach der ganzen Art vermuten, mit der unsre Quellen bei Gelegenheit der Errichtung des Königtums in Israel die Salbung als etwas Selbstverständliches erzählen.[3] Jetzt aber besitzen wir auch

---

[1] F. C. Movers, Die Phönicier, Bonn 1841—56 II. 2. S. 91 vgl. I, S. 673.

[2] Dass es nach 1 Kö. 1. vermutlich bei der Lade Jahwes (und am Stein in der Lade?) zur Zeit Davids Ölriten gegeben hat, braucht damit nicht in Widerspruch zu stehen.

[3] Es wäre daher an sich möglich, dass man schon in vorköniglicher Zeit eben von der Gewohnheit der Nachbarn aus auch in Israel von der Königssalbung als etwas ganz Bekanntem geredet hätte. Von da würde sich also kein Bedenken gegen die Echtheit der Fabel Jotams

auf einer der in el-Amarna gefundenen Thontafeln[1] den Beweis dafür. Dort heisst es (No. 37): An die Sonne, den König, meinen Herrn, den König von Ägypten: Ramman-nirari, dein Diener. Zu Füssen meines Herrn falle ich. Siehe, als Manaḫbi(r)ia, König von Ägypten, mein Vater ....., meinen Grossvater in Nuḫašši als König einsetzte und Öl auf sein Haupt goss, (u šamnû a-na ḳaḳḳadi-šu iš-ku-un-šu) u. s. w.[2]

Der Ritus ist also ganz derselbe wie nachher in Israel, auch hier Ausgiessen auf den Kopf, auch hier Öl; freilich erfahren wir nicht, ob geweihtes Öl gebraucht wurde und wer die Salbung vollzog. Der Wortlaut verlangt nicht, dass der Pharao selbst es that.[3]

Insofern als hier von der Salbung eines Vasallenfürsten durch seinen Oberherrn die Rede ist, haben wir im A. T. keine ganz genaue Parallele.[4] Am nächsten würde jenem Vorgang die Salbung der שָׂרִים stehen, welche in Israel

---

Ri. 9, 8—15 ergeben, womit dieselbe jedoch keineswegs behauptet sein soll.

[1] Keilinschriftliche Bibliothek V. H. Winckler, die Thontafeln von Tell-el-Amarna 1896. S. 99 u. XVII.

[2] Nicht so deutlich ist eine andere Stelle (No. 141. S. 260 f.): „An ... Ara .... Der Fürst von Kumudi ..“ „Und es geruhe der König, mein Herr, dass man (oder er? oder ich? u li-ba-lu šamnu) Öl bringe .... Siehe, meinen Sohn habe ich geschickt nach dem Lande des Königs, meines Herrn, und er möge bringen das Öl des Königs, meines Herrn.“ Winckler zitiert hierzu Hos. 12, 2, וברית עם־אשור יכרתו ושמן למצרים יובל, allein es ist an dieser Stelle zweifelhaft, ob man Öl nach Ägypten bringt, um es dort weihen zu lassen für die Salbung des Vasallenkönigs, oder ob es einfach Tribut ist. Das letztere ist sogar wahrscheinlicher. Anders auf der Tafel No. 141; es heisst da charakteristisch „das Öl des Königs, meines Herrn“, hier liegt die erstere Möglichkeit näher, freilich ist die zweite nach der Sprache orientalischer Höfe durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen.

[3] Übrigens haben Königssalbung auch die Babylonier, vgl. Movers a. a. O. II. 3. S. 103.

[4] Vgl. S. 5.

— und doch wohl in ruhigen Zeiten vom König — geübt worden zu sein scheint. Wir haben für sie nämlich nur zwei Stellen im A. T., an denen sie einst wohl gestanden hat. Wellhausen[1] hat sie gefunden. In Hos. 8, 10 lasen LXX noch וחדלו מעט ממשח מלך ושרים, einen Text, der jedenfalls dem hebräischen vorzuziehen ist. Übrigens sind die Zeilen vorher und nachher so verderbt, dass irgend welche Sicherheit für die Lesart nicht vorhanden ist. Ähnlich steht es 7, 3, wo zwar die LXX schon dieselbe Stellung der Buchstaben zeigen wie M. T. (ישמחו εὔφραναν), wo aber die Konjektur Wellhausens mehr Stützen im Kontext findet (vgl. 7, 1. 7). Für die Verschreibung braucht man nicht mit Wellhausen einen dogmatischen Grund zu suchen; sie liegt nahe genug, zumal man nicht gewohnt war, מלך ושרים hinter משח zu finden. Wellhausens Korrektur der Stellen ist durchaus einleuchtend; die Schwierigkeit, dass die Salbung der Sarim auf das Volk zurückgeführt wird, findet in den Zeitverhältnissen — man lebte in der Revolution — ihre Erklärung. Allerdings weiteres lässt sich aus den Stellen nicht lernen.

Die Aufgabe, den ursprünglichen Sinn der Königssalbung zu ermitteln, gehört nach dem Vorausgehenden nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Wahrscheinlich aber wurde sie nie viel anders gedeutet als im alten Israel, dessen Auffassung des Ritus oben darzulegen versucht wurde. Indem der Priester am heiligen Ort geweihtes Öl dem König aufs Haupt giesst, überträgt er Heiligkeits-„Stoff“ und Charakter auf ihn und lässt ihn teilnehmen an Jahwes übermächtigem Leben.

Mit diesem Gedankenkreis hat sich im Laufe der Zeit ein anderer verschmolzen, der die Auffassung der Salbung zum Teil umgestaltet. Diese zweite Betrachtungsweise erklärt

[1] Skizzen u. V. V., die kleinen Propheten übersetzt mit Noten. Berlin 1892, z. d. St.

sich aus der Art, wie Israels Königtum historisch entstanden ist. Saul erwuchs sein Beruf im Enthusiasmus. „Da sprang der Geist Gottes auf Saul, als er dies hörte, und er loderte vor Zorn. Er ergriff das Paar Ochsen, zerstückte sie und sandte die Stücke in das ganze Gebiet Israels" — so schildert der alte Erzähler 1 Sa. 11, 6. Dass Jahwes Geist die Heldenthaten wirkt, ist allgemeiner Glaube[1] (Ri. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14), dass er auch das Königtum hervorgebracht, die Thaten des Königs und des Volks in jener gewaltigen Zeit des Aufschwungs bewirkt habe, war für den Israeliten ein notwendiger Schluss. So erzählt denn auch schon 1 Sa. 10, 9, als Saul von Samuel ging, da gab ihm Gott ein anderes Herz.[2] Der Geistbegabung Sauls ist noch öfters gedacht (1 Sa. 11, 6. 16, 14), und auf sie ist auch dieser Ausdruck zu beziehen. Aber deutlich zeigt sich in 1 Sa. 10, 1, dass man noch nicht daran denkt, die — als etwas Selbstverständliches übernommene — Salbung mit dem Geistbesitz, der hier so plötzlich befreiend in die Geschichte eingriff, in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Das Amt ist hier noch ganz in ursprünglicher Weise die Folge des Geistbesitzes, weil der Geistesthat.

Später wird das anders, die Gedankenkreise vereinigen sich. Es liegt so nahe, das in der Salbung übertragene Contagium, welches den König heiligt, zu Jahwe in geheimnisvoller Beziehung bringt, gleichzusetzen mit dem Geist,

---

[1] Vgl. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg-Leipzig 1893. S. 62.

[2] Das in 10, 6 vorausgesagte und in 10, 10 geschilderte Überspringen des Geistes auf Saul ist damit nicht zu verwechseln, obwohl schon der Schriftsteller selbst (oder ist es ein ausgleichender Glossator?) mit den Worten: ונהפכת לאיש אחר, falls sie wirklich gemeint sein sollen wie 10, 9, die beiden Dinge durcheinander geworfen hat. Dieser Anfall prophetischer Ekstase ist lediglich ein אות 10, 1 LXX 10, 7, daher obwohl ein ganz ähnlicher Vorgang wie 11, 6 doch nicht dasselbe.

der den Gottesmann erfüllt. So entsteht nach und nach fast mit Notwendigkeit der Gedanke, dass **die Salbung Geistbegabung vermittele.** Die Geschichte von der Salbung Davids 1 Sa. 16 belegt das. Obwohl sie deutlich nach 1 Sa. 10 gebildet ist, heisst es hier 16, 13: וימשח אתו בקרב אחיו ותצלח רוח־יהוה אל־ (besser על) דוד מהיום ההוא ומעלה.

Dieselbe Anschauung von der Wirkung der Salbung findet sich bei einem Überarbeiter des Zacharja, der zwischen Zach. 4, 6 ויען ויאמר אלי לאמר und 4, 10 שִׁבְעָה־אֵלֶּה u. s. w. das Stück eingeschoben hat, welches ausdrückt: „Durch die göttliche Geistesmacht soll Zerubabel über alle Hindernisse siegen." Er stellte es dahin, weil er an den Geist erinnert wurde durch die Erwähnung der Salbung des Zerubabel, an die im Vorhergehenden gedacht ist. „Diese Macht ist (besser wird einst vgl. S. 64) durch Salbung auf ihn übertragen." Dieser Zwischengedanke, den Smend[1] richtig konstatiert hat, ist nicht Eigentum des Zacharja, wie Smend will; denn 6^{b}—10^{a} enthalten ihn nicht und haben obwohl von Zacharja stammend mit ihrer Umgebung nichts zu thun;[2] er gehört also allein dem Überarbeiter an, den er bei der Anordnung der Verse leitete.[3]

[1] Alt. Religionsgesch. 343 Anm.

[2] Wellhausen, Skizzen u. V. V. z. d. St. Damit ist aber auch Smends Deutung der Ölbäume nicht mehr festzuhalten; abgesehen von dem Grunde, den Gunkel (vgl. S. 64) anführt.

[3] Später verschmolz Salbung und Geistesübertragung immer inniger. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe davon zu untersuchen, welche vielleicht mit dem Hinweis auf die Denkgewohnheit unter dem Zwang der Tradition noch nicht erschöpft sind. Es genügt, einige Thatsachen hervorzuheben. Dass der Messias als Träger des Geistes betrachtet wurde, war oben (S. 16) konstatiert. Der Gesalbte war „mit dem hl. Geiste" gesalbt. Das N. T. gebraucht das Wort χρίειν gar nicht mehr anders als von der Geistesübertragung. In 2 Cor. 1, 21, wo Paulus zugleich an den Christus und an das Pneuma denkt, macht er den Übergang mit χρίειν; augenscheinlich fühlt er in dem „Gesalbten" das „mit dem Geist" unmittelbar mit. Es ist zu beachten, dass auch hier (vgl.

3. Hatte sich einmal die Ansicht eingebürgert, dass Geistesempfang eine Folge der Salbung sei, so konnte nun leicht im Bilde von der Salbung anderer geistbegabter Personen geredet werden. Wir begegnen daher in zwei jüngeren Stellen einer Salbung der Propheten, von der doch sonst alle Quellen schweigen. Eine ausdrückliche Konstatierung der Wirkung der Salbung bietet Jes. 61, 1:

רוח אדני אלהים עלי
יען משח יהוה אתי,

die zweite Stelle ist 1 Kö. 19, 16, der Befehl Gottes an Elia: und den Elisa . . . salbe לנביא תחתיך. Diese Stelle beweist, dass die Prophetenlegende nicht alt sein kann; sie stellt sich die Propheten deutlich nach Art der königlichen Dynastieen succedierend vor, wie denn auch die Salbung Elisas mit der Hasaels und Jehus (1 Kö. 19, 15) in einem Atem befohlen wird. Das ist ebenso charakteristisch wie der zusammengezogene Satz in der Chronik (I 29, 22), der die Salbung Salomos und Sadoks mit einander verbindet.

Die Berufung Elisas erfolgt nachher in einer anderen Weise als in 1 Kö. 19, 16 befohlen. Elia wirft (19, 19) seinen Mantel auf ihn; das aber besagt, dass er ihm von seinem „Geiste" mitteilt. Deutlich spricht das zwar erst die aus anderer Quelle stammende Elisalegende aus (2 Kö. 2, 9. 14. 15, zu dem Gedanken vgl. noch Mt. 9, 20 u. ä.), aber es lässt sich auch in der Eliageschichte keine andere Vermittelung von Befehl und Ausführung (19, 16 und 19, 19) finden. Der Verfasser mindestens von Vers 19 muss also

S. 16) die Salbung der Gläubigen mit Geist nicht auf Christus sondern auf Gott zurückgeführt wird. Act. 4, 27 Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας wird nach Act. 10, 38 als Ergänzung πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει verlangen (Lc. 4, 18 ist Citat Jes. 61, 1 und Hebr. 1, 9 = ψ 45, 7. 8). So ist das χρῖσμα 1 Joh. 2, 20. 27 nichts anders als die Spendung des hl. Geistes an die Jünger. Auch hier ist unter ὁ ἅγιος und αὐτός der Vater zu verstehen, nicht der Sohn.

Salbung als Geistübertragung gedacht haben. Da aber wahrscheinlich beide Verse von derselben Hand[1] stammen, so ist anzunehmen, dass schon in 1 Kö. 19, 16 die Salbung als Geistesmitteilung gemeint war.

Die beiden Stellen bestätigen also unseren Schluss, dass man von der Salbung der Propheten im Bilde und nur deshalb rede, weil sie den Geist Jahwes besitzen. Wir finden also hier eine Anschauung von der Salbung, die erst eine Weiterbildung ihres ursprünglichen Sinnes ist.

4. Zum letzten Male hat ein Israelit seinen eignen König den Gesalbten Jahwes genannt, als der Verfasser der Klagelieder den Vers 4, 20 schrieb. In Zach. 4, 14 ist zwar בן יצהר sicher soviel wie Gesalbter; aber Zerubabel heisst nur deshalb so, weil er König des Zukunftsreiches sein wird.[2]

Eine letzte Umwandlung der Auffassung der Königssalbung trat in nachexilischer Zeit ein. Man gewöhnte sich, dieselbe von der Priestersalbung abzuleiten und sie daher als die Weihe des Königs zum Priester zu betrachten. So ist es nämlich zu verstehen, dass man im Judentum in auffallender Weise betont, die Könige seien gesalbt mit heiligem Öl. Wir mussten das zwar auch für das alte Israel erschliessen, aber nie wurde etwa wie in ψ 89, 21 mit Emphase gesagt: „Ich habe dich gesalbt mit meinem heiligen

[1] Trotz der „zwischen 19, 18 und 19 klaffenden Lücke" (Stade) ist dies die gewöhnl. Annahme, vgl. Wellhausen, Comp. S. 283. Stade, G. V. J. I, S. 522.

[2] So Wellhausen (z. d. St.). Wenn Smend sich für seine Deutung (Zerubabel heisse so, weil er als weltliches Oberhaupt der Gemeinde gesalbt gewesen sei) S. 343 Anm. auf S. 69 beruft, so ist zu entgegnen, dass Zerubabel weder König noch jüdischer שר, sondern höchstens persischer שר war (vgl. übrigens Stade G. V. J. II, S. 101 נשיא u. Wellhausen, Israel. u. jüd. G. S. 120 Anm. 1). Ob er jedoch dazu gesalbt war, und ob diese persische Salbung den Zach. zu dieser Äusserung veranlasst hätte, ist mehr als fraglich. Eine Salbung durch seine jüdischen Landsleute aber wäre eine Aufstandserklärung gewesen.

Öl." Und dies „Salböl Gottes" ψ 151, 4 LXX ist trotz Ex. 30, 32 nichts anderes als jener שמן המשחה, welcher die Priester heiligt. Auch Josephus betont, dass heiliges Öl dem Saul (Ant. VI 4, 2), dem David (VI 8, 1) und dem Salomo (VII 14, 5) die Würde verliehen habe. Wir stehen in der Zeit, wo man das Grosse nur im kultisch Heiligen sah, wo aus dem Volk die Kirche geworden war. Von da ab geht diese Auffassung der Königssalbung durch die Traditionskette der Rabbinen[1] hindurch und noch moderne Forscher sind von ihr berührt.[2]

5. Wenden wir uns nun der Geschichte der Priestersalbung zu, so stossen wir hier zunächst auf die negative Thatsache, dass unsere vorexilischen Quellen von einer solchen nichts wissen. Dass dies nicht auf einem Zufall der Überlieferung beruht, sondern der Geschichte entspricht, werden die folgenden Ausführungen darzuthun suchen. Es ist danach richtig, die Priestersalbung hinter die Königssalbung zu stellen; denn man fing erst dann an, jene zu üben, als es diese nicht mehr gab.

---

[1] Doch haben sie auch die Deutung der Salbung als Übertragung des hl. Geistes, so Abarbanel siehe J. G. Carpzov, Apparatus historico-criticus 1748. B. S. 56.

[2] Nach mündlicher Mitteilung hat Stade diese Nuance seiner Auffassung der Salbung, die er in G. V. J. I, S. 413 vertreten hatte, inzwischen aufgegeben. Seiner früheren Auffassung hatten sich angeschlossen Benzinger (Arch. S. 307) und Nowack (Lehrbuch der hebräischen Archäologie. Freibg-Leipzig 1894. II, S. 310 doch mit Einschiebung eines „und wesentlich", was heisst das?). Im Folgenden der Beweis, dass diese Deutung den alten Sinn des Ritus nicht trifft. — Viel weiter ab liegt aber die theokratische Auffassung der Salbung, wie sie Dillmann zu Jes. 45, 1 entwickelt: der König soll sein „der von Gott geweihte und eingesetzte Stellvertreter Gottes." Ähnlich R. Smend (At. Relgsgesch. S. 68): es „offenbart sich in der Herrlichkeit des menschlichen Königs die des göttlichen, er repräsentiert Jahves Herrschaft in Israel. Darum heisst der König der Gesalbte Jahves." Seine sofort folgenden Ausführungen nach W. R. Smith widerlegen diesen Satz selbst.

a) Wir haben noch, allerdings wenige und zerstreute, Nachrichten, aus denen wir uns ein Bild von der Priesterweihe im alten Israel mit einiger Wahrscheinlichkeit zusammensetzen können. Bei der Einführung der Priester in ihr Amt fand ein מִלֵּא יָד statt, so erzählt Ri 17, 5. 12 und 1 Kö. 13, 33, und zwar ist es der Besitzer, der Herr des Heiligtums, der dem Priester „die Hand füllt." Auch im P war die Handfüllung ein Teil der Priesterweihe; es fragt sich aber, ob der symbolische Sinn, den er in der Handlung findet (vgl. S. 42), auch die altisraelitische Auffassung der Sache ist. Wellhausen[1] hat das bestritten; er deutet den Ausdruck als eine (erstmalige) Besoldung des Priesters durch den Besitzer des Gottesbildes. Dafür spricht, dass einmal anscheinend synonym dazu הִשְׂכִּיר steht: vgl. Ri. 17, 5 mit 18, 4. Aber vieles spricht dagegen. Micha füllt auch seinem Sohne die Hand 17, 5. Ferner findet sich die Redensart nie für die Besoldung anderer Beamten oder Lohnarbeiter.[2] Ausserdem haben wir nach der eigenen Zusammenstellung Wellhausens[3] gar keine Kunde davon, dass den Priestern ausser den Opfergefällen irgend eine Bezahlung gegeben wurde. Ja die Frage der Daniten an den Leviten des Micha Ri. 18, 19 hat eben nur dann einen guten Sinn, wenn sie besagen soll: es ist besser für dich, ein Stammespriester zu sein, weil dann die Opfergefälle sich häufiger einstellen. Sie lässt also andere Gaben als in der Regel ausgeschlossen und Besoldung (wie Ri. 17, 10, wo der Levit jährlich עֲשֶׂרֶת כֶּסֶף וְעֵרֶךְ בְּגָדִים und seine Nahrung erhält) als den Ausnahmefall bei einem Hausheiligtum erscheinen.

---

[1] Prolegomena 4 1895 S. 127. 149 f. Nach ihm Benzinger, Arch. S. 407.

[2] Wellhausen a. a. O. S. 129 meint, der Priester habe „vielleicht das einzige bezahlte Amt" gehabt. Später doch sicherlich nicht, und trotzdem wird מלא יד nie anderwärts gebraucht.

[3] A. a. O. S. 150 ff.

Schliesslich ist von Wichtigkeit, dass die Formel nur in einer Übertragung vorkommt, nämlich auf den Altar Ez. 43, 26 und Nu. 7, 88 LXX. Sonst findet sie sich nicht; man kann also nicht sagen, sie habe die ganz abgeblasste Bedeutung „einweihen" angenommen, denn auf den Altar passt sie vorzüglich, da dessen erstes Weiheopfer ganz parallel ist dem Handfüllen der Priester. Man hat mithin allen Grund, die Auffassung des P hier für die alte zu halten. Das Handfüllen ist der feierliche Akt der Übergabe des ersten Opfers in die Hände des neuen Priesters und dessen erste Opferhandlung selbst, beides ein Symbol seiner ferneren Thätigkeit.[1] — Auch von hier aus ergiebt sich also, dass ein Opfertier bei der Priesterweihe gebraucht wurde. Darauf hatte uns auch schon der als feste Formel auftretende Name איל המלאים im P geführt.

Ebenso scheint der P einen älteren Brauch nur ausgestaltet zu haben, wenn er die feierliche Einkleidung der Priester als einen Teil der Weiheceremonie erzählt. Auch früher wird der ins Amt Eintretende mit dem Ephod, dem heiligen Amtskleid, am Tage seiner Einführung bekleidet worden sein. Das ist zu vermuten aus der Betonung des Ephod in 1 Sa. 2, 18 (wo ja allerdings Samuel noch משרת ist; er ist eben als Heros eine Ausnahme). Deutlicher spricht 1 Sa. 22, 18. Hier wird der Frevel des Priestermordes, den der Edomiter Doeg verübt, dadurch in seiner Abscheulichkeit charakterisiert, dass der Erzähler die Worte anfügt: וַיָּמֶת ביום ההוא שמנים וחמשה איש נֹשֵׂא אֵפוֹד בָּד. Ganz parallel heisst es nachher הרג שאול את כהני יהוה (21. ebenso 17). Wäre Doeg ein Königsmörder gewesen, so hätte es geheissen, er habe seine Hand an den Gesalbten des Herrn

[1] Eine andre schon bei Nowack, Arch. II, S. 123 abgewiesene Deutung steht zwischen Wellhausen und dem P.

gelegt (2 Sa. 1, 16). Was aber Charakteristikum eines Amtsträgers sein soll, das giebt man ihm am Tag der Weihe.

Wenn nun bei den Priestern in 1 Sa. 22, 17—21 diese Ausdrücke gewählt worden sind, um die That ihrer Ermordung zu qualifizieren, so darf man aus der Stelle entnehmen, dass man sie damals nicht als „Gesalbte Jahwes" bezeichnen konnte. Sonst wäre doch wohl, wie im analogen Fall des Königsmordes geschehen (2 Sa. 1, 14. 16. 1 Sa. 24. 26), dieser markanteste Ausdruck gebraucht worden. Dan. 9, 25 f. zeigt, dass man in der That später so sprach.[1] Dies argumentum e silentio findet in der folgenden Geschichte durchaus seine Bestätigung.

Die Stelle 1 Sa. 22, 17—21 führt uns aber vielleicht noch weiter. Wird die Heiligkeit der Priester, die uns hier mit einem so starken Accent entgegentritt, nicht auch in irgend einem spezifisch heiligenden Ritus ihren Grund gehabt haben? Wenn nun bei den zwei besprochenen Weiheceremonien P nur ältere Bräuche ausgestaltet hat, liegt es da nicht nahe anzunehmen, dass auch die in Ex. 29, 20 f. geforderte Bestreichung mit Blut und Besprengung mit Blut und Öl, die das eigentliche קדש der Priester bewirkte, irgendwie ein Analogon im alten Kultus gehabt habe? Nachrichten allerdings, die diese Vermutung direkt bestätigen, haben wir nicht mehr (vgl. S. 46).

Was von dem Ritus des P noch übrig bleibt, ist die Waschung, für die wir auch keinen Beleg in alter Zeit haben. Vielleicht hilft hier ein Vergleich mit der Levitenweihe weiter. Sie bietet folgende Analogieen zur Priestersalbung (Nu. 8):

1. das Waschen der Priester — die מי חטאת der Leviten,

---

[1] Man wird diese Stelle doch wohl besser auf einen Hohenpriester deuten als auf einen König (Cyrus, Hitzig).

2. das Neueinkleiden der Priester — das Kleiderwaschen der Leviten,

3. die עולה und חטאת — עולה und חטאת.

Die Leviten haben demnach mehr das Abscheeren der Haare, die Priester איל המלאים mit dem מלא יד, die Handlung, die ihnen ihr Opferrecht giebt (Besoldung haben die Leviten auch), und die Blut- und Ölriten, die ihnen positiv heiligen Charakter verleihen (קדש). Die Leviten machen dagegen nur eine negative Heiligung durch: ihr profaner Zustand wird beseitigt. Es bestätigt sich durch diesen Vergleich, was wir nach der Geschichte des Priestertums vermuten müssen: die Levitenreinigung ist eine Reduktion der Priesterweihe. Auch die Besprengung mit Sühnwasser scheint ein Ersatz für das Besprengen mit Blut und Öl zu sein, sie wurde dann wohl, als טהר gedeutet, an Stelle des Badens eingesetzt. Diese Entwickelung wird schon vor dem P eingetreten sein. So dürfen wir annehmen, dass ein Reinigungsakt mit Wasser auch schon vorher zur Priesterweihe gehört hat.

Freilich ist bei allen diesen Riten zu berücksichtigen, dass wir eine grössere Ceremonie nur für grosse Heiligtümer vorauszusetzen haben, und dass solche Bräuche lokal sehr verschieden gewesen sein können. Die verwendeten Nachrichten passen auf die Verhältnisse von Nob, Silo und Jerusalem; vom Hausheiligtum des Micha erfahren wir nur, dass dort ein מלא יד stattfand. Vielleicht hat man sich auch sonst damit begnügt; vielleicht gab es auch noch Riten, von denen wir keine Kunde mehr haben.

b) Die älteste Nachricht von der Salbung eines Priesters und zwar des Hohenpriesters ist Zach. 4, 14. Josua, der erste Hohepriester[1], ist auch der erste gesalbte

[1] Vgl. Stade, G. V. J. II, S. 101 ff.

Priester überhaupt. Und wenn bei Zerubabel nur an eine bildliche Anwendung des Namens בן יצהר zu denken war, so müssen wir hier weitergehen und vermuten, dass Josua bei der Übernahme der Hohenpriesterwürde an sich die Salbung vollziehen liess.[1] Da er nach irgend einem Symbol seiner Würde greifen musste, lag es ja so nahe, als Spitze der kultischen Gemeinde sich das Symbol von dem früheren weltlichen Oberhaupt derselben zu entlehnen. Man erbte mit der Ceremonie eine Tradition und Ideen, deren Macht nicht zu unterschätzen war. Zudem war man sich wohl nebenbei noch des alten Sinnes der Salbung bewusst und bewegte sich schon in den deuteronomistischen Gedankenbahnen, die in der Salbung etwas Geistliches fanden. Dies alles wird die Übernahme des Ritus veranlasst haben. Es ist daher wohl richtig, mit Wellhausen[2] zu sagen: „die Salbung zeichnet offenbar den Priesterkönig aus", wenn auch der Ausdruck für die erste Zeit etwas ungenau ist. Denn die Gegenwart Zerubabels und die Hoffnungen, die sich an seine Person knüpften, müssen dem Gedanken eines Priesterkönigtums im Wege gestanden haben, ohne doch die Herübernahme eines auszeichnenden Ritus zu verhindern. Nach dem Wegfall Zerubabels und noch später drängten die Verhältnisse allerdings immer mehr in jene Bahn.[3] Und wenn noch Zacharja (6, 11 emend.) dem Zerubabel die Krone als

[1] Die richtige Auffassung vor allem des Textes haben Wellhausen und Gunkel, der dazu den jetzigen Textbestand am besten erklärt (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895 S. 124—131). Es ist aber sehr fraglich, ob Gunkel mit seiner Erklärung der ausgefallenen Deutung der Ölbäume recht hat, sie sind ihm „die beiden gesalbten Geschlechter ... d. h. die Häuser Davids und Aharons." (S. 128) Können sich damals schon die Legenden des Pg gebildet haben? Hatte man gesalbte Hohepriester in der Theorie eher als in der Praxis?

[2] Compos. S. 143.

[3] Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch. S. 149.

Zeichen weltlicher Herrschaft vorbehalten hatte, so ist im Kern des P der Hohepriester mit allen Zeichen königlicher Würde ausgestattet. Er „empfängt bei der Investitur die Salbung, trägt Purpur und Diadem und bestimmt den Zeitanfang wie ein König" (Wellhausen). Ja wir durften sogar aus der Stellung der Salbung in Ex. 29, 7 vermuten, dass der Verfasser von Pg noch das Bewusstsein davon gehabt hat, dass der Ritus ursprünglich eines der königlichen Vorrechte des Hohenpriesters sein sollte. So setzt denn auch der Spätere, welcher Zach. 6, 10 ff. verbessert hat, die Krone Zerubabels, die man schon vorher in zwei Kronen, wohl für beide bestimmt, verwandelt hatte, dem Josua aufs Haupt.

e) Einen neuen Zug bringt wieder ein Teil der Nachträge des P: das Priestertum überhaupt drängt sich zur Salbung. Wie natürlich! Und doch gehörte dazu, dass man jetzt anders über die Salbung dachte als damals, da der Hohepriester sie übernahm. Denn die Demokratisierung eines monarchischen Vorrechts ist ein Unding; kein gewöhnlicher Priester wollte den Purpur. Wir sahen (S. 47 f.), dass man die Salbung jetzt als eine und wohl besonders starke Form des קדש betrachtete, war doch der einzige Gesalbte der heiligste Mann des Volkes. Besassen dazu, wie wir vermuten durften, bereits alle Priester einen Öl-Weiheritus, so lag der Schluss aus der grösseren Quantität auf die intensivere Wirkung für antikes Denken zumal nahe. Diese Auffassung der Salbung ist also nur eine Nuance ihrer uralten Bedeutung; es ist jetzt nicht mehr die heiligende Wirkung im allgemeinen, sondern ihre priesterweihende Kraft, die man schätzt.

In das Gesetzbuch haben die Priester ihre Forderung gebracht und zwar mit dem Nachdruck eines berechtigten und zu erkämpfenden Begehrens Ex. 40, 15. Ob dasselbe aber je erfüllt wurde, ist fraglich.

d) Denn dass Hohepriester gesalbt wurden in späterer Zeit, dürfen wir wohl aus der Chronik entnehmen, wenn sie neben die Salbung Salomos diejenige Sadoks stellt (1 Chr. 29, 22). Sie kann sich ja die Geschichte nicht anders vorstellen als im Spiegel ihrer Zeit und des P. Auch Schilderungen wie ψ 133, 2 verraten den Augenzeugen. Allerdings liegt es hier nahe, an die Salbung des Hohenpriesters bei einer feierlichen Opferhandlung zu denken. Schliesslich ist Dan. 9, 25. 26 zu beachten; hier wäre „ein Priester" zu schwach für משיח, es muss „ein Hoherpriester" heissen. Eben diese Stelle sowie das Schweigen aller Quellen sprechen gegen die Annahme, dass einfache Priester gesalbt wurden. Allerdings ist in den Makkabäerbüchern an den entscheidenden Stellen auch die Salbung der Hohenpriester nicht berichtet (vgl. bes. 1 Mak. 10, 21), aber 2 Mak. 1, 10, wo es von Aristobul heisst ὄντι ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους = aus hohenpriesterlichem Geschlecht spricht ebenso für ihre Salbung wie es eine Salbung aller Priester ausschliesst.

Was Jesus Sirach bietet, sind nichts als Umschreibungen kanonischer Erzählungen 45, 15. 46, 13 und 48, 8. Dagegen ist der Bericht des Josephus (Ant. III. 8, 6) über das in Ex. 29. Lev. 8 Erzählte von Interesse, weil er die Salbung des Hohenpriesters in keiner Weise als etwas Besonderes hervortreten lässt, wozu ihn seine Vorlage doch hätte anleiten müssen. Er sagt: κἀκ τοῦ αἵματος τῶν τεθυμένων τήν τε στολὴν τοῦ Ἀαρῶνος καὶ αὐτὸν σὺν τοῖς παισὶν ἔρραινεν ἀφαγνίσας πηγαίοις τε ὕδασι καὶ μύρῳ, ἵνα τοῦ θεοῦ γίνοιντο (לקדשם). Das spricht allerdings für Schürers[1] Ansicht, welcher schreibt: „Auch der Hohepriester scheint in der letzten Zeit des Tempelbestandes nicht mehr (oder

[1] Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. 1886. S. 182.

nicht immer?) gesalbt worden zu sein, da die Mischna im Unterschied von den gesalbten Hohenpriestern auch solche kennt, die in ihr Amt eingesetzt wurden durch Bekleidung mit den heiligen Gewändern (s. bes. Horajoth III. 4)."

6. Die Salbung der Geräte, welche die Nachträge zum Pg verlangen, ist eine letzte systematisierende Übertragung der Salbung auf Grund ihrer Auffassung als priesterlich-kultische Weihe. Wir haben keine Nachricht darüber, dass ein solcher Brauch je geübt worden ist, weder vor noch nach dem P. Das schliesst bei der Beschaffenheit unserer Quellen seine Übung — wenigstens für die spätere Zeit — nicht vollständig aus, macht sie aber doch recht unwahrscheinlich. Die Salbung der Massebe ist etwas ganz anderes. Ezechiel kennt eine Weihe des Altars, aber nicht eine Salbung desselben (43, 18—27). Für den ersten Tag wird ein Chattat-Rinder-Opfer verlangt, dessen Blut an den Altar gestrichen wird mit der Absicht וחטאת אתו וכפרתהו. Am zweiten und an den folgenden Tagen wird ebenso ein Ziegenbock als Sühnopfer dargebracht, nach der Chattat jedesmal als Ola (23. 24) ein Rind und ein Widder[1]. Es ist dabei überhaupt kein Ölritus ins Auge gefasst.

Aber auch später scheint man heilige Geräte nicht durch Öl geweiht zu haben; selbst als der P vorlag, scheint man ihn in dieser Hinsicht ganz als Geschichte, nicht als Vorschrift verstanden zu haben. Denn als man zur Makkabäerzeit den Tempel einweihte und die Geräte neu herstellen liess, hat man sie nicht gesalbt. Bei der Ausführlichkeit

[1] Von v. 24b an erregen mancherlei Härten Befremden: Der jähe Übergang vom Sg. v. 19—24a. 25a zum Plural v. 24b. 25b—27 und die 7 Tage in 26, welche nach 25a + 21. 22 (der erste Bock wird am zweiten Tage geschlachtet) v. 8 sein müssten. Die Plurale sehen ganz so aus, als ob sie nach P korrigiert wären, er verlangt 7 Tage Weihefest Ex. 29, 37.

des Berichts (man beachte, was alles von den Altarsteinen erzählt wird) 1 Mak. 4, 36—39 erwartet man wohl mit Recht eine Angabe darüber (vgl. Jos. Ant. XII 7, 6. 7. 2 Mak. 10, 1—8). Da. 9, 24 würde allerdings das Gegenteil erweisen, wenn der Endpunkt der Jahrwochen mit Sicherheit in die schon erlebte Gegenwart des Verfassers zu setzen wäre. Blickte er mit ולמשוח קדש קדשים auf die Tempel- (oder Altar-) Weihe zurück, und könnte er dieselbe mit dem Worte משח charakterisieren, so würde dies das aus 1 Mak. 4 entnommene argumentum e silentio widerlegen.

Es mag demnach unentschieden bleiben, ob die Salbung der Geräte in Ps eine Grundlage im wirklich geübten Kult gehabt hat.

VI.

Der Gesalbte Jahwes im Bilde und seine Rolle in der Zukunftshoffnung.

Nach unseren Quellen tritt der Gesalbte Jahwes wie in der Zukunftshoffnung so auch im Bilde überhaupt erst auf, nachdem er als lebende Person längst aus der Geschichte verschwunden ist. Es sind nachexilische Stellen des A. T.s, die uns im Folgenden beschäftigen werden.

1. Wenn der Psalmist (105, 15 = 1 Chr. 16, 22) Jahwe den Heiden zurufen lässt: אל־תגעו במשיחי ולנביאי אל־תרעו, so wendet er dieses Bild wohl nicht deshalb auf die Patriarchen an, weil er ihnen als „Stammesfürsten gleichen Rang mit gesalbten Königen zuschreibt“[1]. Wenn man an „weltliche“ Gesalbte denken will, so sind sie in den Augen der Späteren freilich Könige gewesen, wie etwa Melchisedek König war — aber auch Priester. Olshausen[2] betont diese

[1] F. Baethgen, Die Psalmen übersetzt und erklärt[2] Göttingen 1897, S. 312.

[2] J. Olshausen, Die Psalmen erklärt, Leipzig 1853, S. 405.

Doppelstellung der Patriarchen wohl mit Recht. Man könnte auch allein an (Hohe-)Priester denken; die Späteren mussten ja die geistliche Stellung der Erzväter vor allem ins Auge fassen[1].

2. Dass man das Volk sehr häufig im Bilde den Gesalbten Jahwes nannte, hat Hitzig zuerst bemerkt[2], und Wellhausen[3] wie Smend[4] haben ihm in den meisten Fällen recht gegeben, während die anderen Psalmenkommentatoren diese Deutung des Gesalbten Jahwes durchweg ablehnen.

Und doch liegt das Bild so nahe im Rahmen der Zukunftshoffnung, wie sie sich seit der Zeit des zweiten Jesaia ausbildete. War nicht Israel erwählt wie der König, berufen zur Herrschaft über die Heiden?[5] Sollte nicht von Zion ausgehen die Thora Gottes, war Israel nicht der Prophet, der aller Welt den Willen Gottes kund thun sollte, zu dem alle Heiden kommen würden, Gott kennen zu lernen?[6] War nicht das erlöste Israel das heilige Volk, Jerusalem nicht der Opferherd der Welt, das Volk der Priester des Höchsten? Was der erwartete grosse Prophet, der wiederkehrende Elia, was der Hohepriester, was schliesslich der Messias dem Volke ist, das ist dieses wieder den Völkern. „Israel ist der Messias, Israel der Priester, Israel der Prophet“[7]. Im Bilde des Gesalbten erblickt das Volk sich selbst, wie es später umgekehrt in dem Menschen Daniels

[1] Hupfeld-Nowack (Die Psalmen übersetzt und ausgel. 3 1888 z. d. St.): „sowohl als Stammesfürsten wie als heilige, d. h. unverletzliche Personen“ verbessert nichts an Olshausens Aufstellung.

[2] F. Hitzig, Die Psalmen übers. u. ausgelegt, Leipzig-Hdlbg. 1863—65 z. d. St.

[3] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V. S. 168.

[4] At. Religionsgesch. S. 384.

[5] R. Smend, at. Religionsgesch. S. 386.

[6] R. Smend, at. Religionsgesch. S. 366 ff.

[7] J. Wellhausen, a. a. O.

nicht sich sondern den Menschensohn, den Messias, sah. Dazwischen liegt ein Umschwung der messianischen Hoffnung.

Allerdings ist zu beachten, dass die drei angeschlagenen Gedankenreihen nicht alle gleich stark zu dem Zustandekommen des Bildes beigetragen haben. Wie משיח יהוה — so stets im Bild — immer den König bezeichnet, so wird dieser Ehrenname denn auch vor allem der Gemeinde insofern beigelegt, als sie gedacht ist als der von Gott zur Herrschaft über die Völker erkorne König im Zukunftsreiche.

Der Gebrauch dieses Bildes wäre uralt und würde den ganzen Geschichtsverlauf, wie wir ihn am Eingang dieses Abschnitts konstatiert haben, auf den Kopf stellen, wenn wirklich, wie noch moderne Kritiker behaupten, das Lied der Hanna 1 Sa. 2, 1—10 „Danklied eines siegreichen Königs, darum gewiss vorexilischen Ursprungs"[1] oder gar „ein altisraelitischer Königspsalm"[2] wäre. In Wahrheit ist es ein religiöses Gemeindelied so gut wie irgend eines im Psalter[3]. — Der Sänger versetzt sich, wie so oft, in die Zeit der Erlösungsthat Gottes. Sie ist „die Hilfe" gegen die Feinde v. 1. Der Dichter weiss sich als Mund einer Mehrheit: Unser Gott ist allein Fels. Und wie er giebt es keinen „Heiligen", ausser ihm nichts — keinen Gott. Das ist jüdischer Monotheismus, der ausser „Gott" nur Engel kennt. Die unkriegerische jüdische Kirche weiss sich umgürtet mit Stärke gegen Bogen von Helden. Sie ist der דַּל v. 8, der אביון, der im Staube liegt; aber weil sie weiss, dass ihre Mit-

---

1 K. Budde, Ri. u. Sa. 1890 S. 197.

2 K. Cornill, Einleitg. 3 1896. S. 106.

3 Die folgenden Ausführungen ruhen auf derjenigen Auffassung der Psalmen, die B. Stade in seinem Aufsatz: Die messianische Hoffnung im Psalter (Zeitschrift für Theol. u. Kirche II. 1892 S. 369—413) dargelegt und ausführlich begründet hat.

glieder Jahwes Fromme חסידיו v. 9 sind, so fürchtet sie nichts, auch wenn sie sagen muss: „Nicht durch Kraft sind wir stark"; sie vertraut auf Gottes Hilfe. Wenn sie sich, um ihren Glauben an das Kommen des Reiches zu stärken, Gottes Schöpferthat vor Augen stellt v. 8, so ist auch das ein Zug, der den meisten Psalmen, insonderheit den messianischen eignet. Hier tönen Variationen einer bekannten Melodie. Man wird nach und nach immer mehr dieser „uralten" Lieder aufgeben und sie in die Zeit stellen, in der man es schön fand, alte Prosa mit neuer Poesie zu verzieren.

Schliesslich trägt auch der zehnte Vers, in dem der Gesalbte Jahwes auftritt, die Zeitfarbe. Man liest ihn am besten so:

כי לא בכח יגבר־איש
יהוה [1] יֵחַת מריבו
עליו בשמים ירעם
[2] יהוה ידין אפסי־ארץ
ויתן עז למלכו
וירם קרן משיחו

Wenn auch damit noch nicht alles ohne Anstoss ist, so ist doch der Sinn der Stelle klar. Nachdem der Psalmist in v. 8 und 9 die ewigen Gesetze, nach denen Gott die Welt richtet, und seine Macht hierzu dargelegt hat, knüpft er mit v. 10 wieder bei v. 1 an, wo er auf die Hilfe Jahwes ausgeblickt hatte. Wenn Klostermann (z. d. St.) v. 10 aus ψ 29, 11 entnommen sein lässt, so ist das, wie ein Vergleich zeigt, nicht richtig; aber ein Wahrheitsmoment steckt in dieser Behauptung. Wie der parallele Satz יהוה ידין אפסי־ארץ beweist, handelt es sich auch hier bei עליו בשמים ירעם um jenes „Gewitter", welches die Weltkatastrophe einleitet wie ψ 29, 18 u. ö. Es ist derselbe Gedankenkreis, aus dem alle

[1] Mit Wellhausen, T. Sam. nach LXX.
[2] Gegen die Accente.

diese Stellen stammen. Denn auch ψ 29 ist keine lyrische Naturverherrlichung sondern Ausdruck messianischer Hoffnung[1]. — Ist aber diese Beziehung des Liedes deutlich, so haben wir unter dem Gesalbten Jahwes entweder den messianischen König oder die Gemeinde zu verstehen. Das letztere ist wahrscheinlicher. Denn einmal hat neben Jahwe, dem Richter der Welt, ein — überdies so plötzlich hinzukommender — Messias keinen rechten Platz mehr. Dann aber war auf diesen Höhepunkt der Verheissung für das Volk schon vorher hingewiesen: v. 9b und 10b stehen zu einander in Beziehung (יגבר und עז), vor allem aber fällt ins Gewicht, dass der Gedrückte, der Arme, d. h. die Gemeinde — seine Gegner sind רשעים — die Verheissung bekommt v. 8, aus dem Staube auf einen כִּסֵּא כָבוֹד erhoben zu werden, dass Jahwe ihn sitzen lässt עִם־נְדִיבִים. Was soll das wohl anders heissen, als dass die Gemeinde König werden soll? Und eben darum ist sie für den tiefen Blick des Glaubens schon jetzt „der Gesalbte Jahwes".

Von Habakuk 3 braucht man nicht mehr zu beweisen, dass es ein Psalm ist und zur nachexilischen Literatur gehört[2]. Auch hier dieselbe Atmosphäre: das Gewitter, die gewaltige Katastrophe, in der die Völker von Jahwe gerichtet werden und sein Volk gerettet wird. Von Zorn ist er entbrannt wider die Heiden, von Liebe zu seinem Volk. Dieses ist der Gesalbte, zu dessen Schutz sich der Gewaltige aufgemacht hat (3, 13):

יצאת לישע עמך [להושיע] את משיחך

Beweist auch der Parallelismus allein nicht mit Notwendigkeit die Identität von עמך und משיחך, so wäre es

---

[1] Vgl. B. Stade a. a. O. S. 400.

[2] Nach Stades Ausführungen in Z. f. d. at. W. 1884. S. 157ff. ist dieser Ansatz des Stückes Gemeingut geworden, vgl. Cornill E. i. A. T. S. 195 und Wellhausen a. a. O. S. 168.

doch sehr auffallend, wenn der messianische König gerade nur an dieser Stelle und ohne jede Bedeutung für das Zukunftsreich auftreten würde.

Wenn ψ 20 „die Hilfe" Jahwes für seinen Gesalbten (v. 7) erfleht, so folgt aus der ganzen Art des Ausdrucks — dazu werden die Opfer des Gesalbten v. 3 erwähnt —, dass derselbe gegenwärtig auf Erden lebt. Entweder also ist er der irdische König oder die Gemeinde. — Der Psalm ist messianisch, sein Inhalt der יוֹם צָרָה, die Zeit des Gerichts (vgl. Hab. 3, 16. ψ 9, 10. 10, 1. 18, 19. 20, 2. 41, 2 u. s. w.). Die Art, wie der Kampf geschildert wird, zeigt, dass er nicht der Krieg eines irdischen Königs sein kann: v. 8 die Feinde haben Wagen und Rosse, „wir" aber Gottvertrauen, die beste Wehr und Waffe[1]. Die Rettung des Gesalbten soll dadurch vollbracht werden, dass er auf einen משגב gestellt wird v. 1. Dann kämpft also nicht er, sondern Jahwe streitet wider die Feinde. Ferner erklärt die messianische Deutung allein den jähen Umschlag der Bitte in die Schilderung der Erfüllung[2] v. 7 und hernach mit v. 10 wieder in die Bitte[3].

Wenn also in 20, 7 die Hilfe, die der Gesalbte erhalten soll, das messianische Heil ist (wie ψ 12, 2. 13, 6. 14, 7.

---

1 Zu diesem Zuge vgl. R. Smend, das Ich in den Ps. (Z. f. d. at. W. 1888 S. 55) und parallel ψ 33, 16 f. 44, 7. 8 sowie den Namen „Schild" für Jahwe ψ 3, 4. 28, 7. 33, 20 u. s. w.

2 J. Wellhausen, The Book of Psalms in Hebrew S. 79 scheint an Wegfall eines Stückes zu denken; aber die gleiche Erscheinung zeigt sich oft in mess. Psalmen, vgl. Stade, Z. für Theol. u. K. 92 S. 377—85 u. ö. und Smend, at. Religionsgesch. S. 73.

3 In diesem Vers ist entweder הַמֶּלֶךְ Anrede an Jahwe oder es ist mit LXX zu lesen יהוה הושיעה מלכך ועננו ביום קראנו (המלך durch Dittogr. des ה, man bezog es wohl auf David). „Der König" hat hier nichts zu thun, wie sich oben ergab und hier der Parallelismus (קראנו) erkennen lässt. Dieser Vers ist ganz parallel dem siebenten; auch von da aus kommen wir also auf die Gemeinde als den König und Gesalbten Jahwes.

20, 3. 35, 9. 46, 9—11, etwa noch 38, 32. 40, 14. 18. 70, 1 u. s. w.), so legt uns schon das nahe, in dem Gesalbten Jahwes die Gemeinde zu sehen. Denn eine messianische Hoffnung, die den gegenwärtigen König Israels in das Zukunftsreich mit hinübernähme, ist in den Psalmen etwas ganz Unerhörtes. Ferner aber spricht für unsere Gleichsetzung die Beobachtung, dass der von den Feinden Bedrohte, von Jahwe Geschützte niemand anders war als die Gemeinde. Sie wird deshalb auch Gegenstand der Bitte in v. 7 sein.

ψ 28, 8. Der Gedanke des Psalms ist der gleiche. Dass in ihm die Gemeinde spricht, hat Smend[1] bewiesen. Nur ist nicht mit ihm und Ewald daran zu denken, dass das Elend einer Pest das Lied veranlasst habe, sondern „es handelt sich um das grosse Anliegen der Gemeinde“ auch hier. Die Bitte, dass nicht der Gerechte mit dem Gottlosen umkommen möge, hat ihre volle Berechtigung gerade am Tage der Not, des Gerichts. Welche Veranstaltungen lassen doch die Apokalyptiker treffen, um die Frommen vor dem über die Welt als Ganzes hereinbrechenden Zorne Gottes zu schützen! Auch hier stehn wir darum mit Vers 8 vor der gleichen Wahl wie bei ψ 20. Wir werden hier wie dort entscheiden müssen. Statt עֻז־לָמוֹ ist עֹז לְעַמּוֹ mit LXX, Syr.[2] zu lesen, und wenn der Parallelismus auch hier nicht ausschlaggebend sein mag, so macht der parallele Vers 9 deutlich, dass an den messianischen König nicht zu denken ist. Wäre es passend, ihn so zwischen einzuschieben in einem halben Vers? Wäre es den Gesetzen des hebräischen Versbaus entsprechend? Die Schilderung der Feinde zeigt dazu auch hier, dass nicht Landesfeinde sondern die Gottesfeinde, die Gegner der frommen Gemeinde, die Bitte des Sängers veranlassen.

---

[1] Z. f. at. W. VIII (1888) S. 100.

[2] So fast alle Komm. vgl. Baethgen z. d. St.

ψ 84, 10. Der Psalm ist sicher nachexilisch, das zeigt seine Denkweise in allen Einzelheiten. Wenn selbst kritisch gerichtete Theologen ihn in die vorexilische Zeit versetzt haben, so war daran ihre falsche Deutung des Gesalbten Jahwes auf den König schuld. Olshausen wurde durch die richtige Erkenntnis der Entstehungszeit des Liedes dazu geführt, משיחך auf den fungierenden Hohenpriester zu deuten. Aber dagegen ist einzuwenden, dass משיח יהוה stets der König ist. Daher sind Hitzig (z. d. St.) und Wellhausen[1] im Rechte, wenn sie in dem Gesalbten Jahwes das Volk finden. — Dieselbe Deutung ergiebt der Zusammenhang des Psalms. Die im Tempel zum Gottesdienst versammelte Gemeinde beginnt in v. 1 ihr Gebet zunächst mit der allgemeinen Bitte um gnädiges Gehör; dem entspricht das: schau her! in v. 10. „Unser Schild, siehe, o „Gott" und schaue auf das Antlitz deines Gesalbten". Dieser Gesalbte und das Ich in v. 9 sind dieselbe Person, die betende Gemeinde.

ψ 2, 2. Der letzte Ansturm der Heiden, der Könige der Erde, wider Jahwe und seinen Gesalbten liegt dem Inhalt dieses Liedes zu grunde. Abschütteln wollen die Völker das Joch, welches das Kommen des Reiches ihnen auferlegt hat v. 3. Jahwe verlacht sie in seiner Himmelsburg. Dann aber macht er sich in seinem Grimme auf, sie zu zerschmettern. Er spricht: ich aber habe eingesetzt meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge[2]. Das den Psalm singende Ich verkündet weiter eine חק יהוה, welche das Ich

[1] Sk. u. Vor. V S. 168.

[2] נסכתי ist auffallend (vgl. S. 17); noch mehr ואני, nachdem von Jahwe eben die Rede war, wozu der Gegensatz? Indem LXX das ואני auf das auch im folgenden sprechende Ich beziehen, bieten sie einen viel glatteren Text ואני κατεστάθην ממנו בהר קדשו. Man erwartet zwar nach ידבר v. 5 zunächst ein Gotteswort; aber besser noch fasst man das „Sprechen" prägnant, wie es das parallele יבהלמו an die Hand giebt.

als Jahwes Sohn bezeichnet, den er heute am Tage des Gerichts gezeugt habe, an dem Tag, an welchem Jahwe ihm die Herrschaft über die Heiden giebt v. 8. Weil dieser Tag da ist, ergeht an die Heranstürmenden die Mahnung: „Seid klug!" (das Folgende ist ganz verderbt). Mit אשרי כל־חוסי בו zeigt der Verfasser, welcher Weg zur Rettung führt: der Weg der Bekehrung. — Es handelt sich also hier um Jahwe und die Gemeinde einerseits und um die Heidenkönige andrerseits. Der Gesalbte ist daher nicht noch eine vierte Grösse, sondern einfach die Gemeinde. Sie ist Gottes Sohn (vgl. z. B. Hos. 11, 1. Ex. 4, 22 ff. und von den Gliedern des Volkes Jes. 1, 2. Dt. 14, 1. 32, 5. 20), nicht der einzelne messianische König[1].

Eine andere Deutung des „Gesalbten Jahwes" scheint sich aus ψ 18, 51 = 2 Sa. 22, 51 zu ergeben. Denn ausdrücklich wird das Wort durch die parallelen Worte לדוד ולזרעו auf Davids Haus bezogen. Dennoch ist diese Deutung nicht sicher. Denn wenn man auch kein grosses Gewicht darauf legen will, dass die Worte לדוד ולזרעו לעלם sehr nach einer zugesetzten Erklärung aussehen, so ist doch auffallend, dass der Psalm sonst auf das Haus David gar keine Rücksicht nimmt[2]. Das Ich, welches hier redet, ist die Gemeinde: יום אֵד v. 19 ist der Tag, da die Heiden, die Feinde anstürmen. Er wird wie stets beschrieben v. 5, die Gemeinde steht vor ihrem Untergang. Da macht Gott sich auf in seinem Zorn v. 9. Er erscheint im Gewitter zum Gericht (vv. 8—16) und rettet zunächst seine Gemeinde an einen sichern Ort (vv. 17—20). Es ist die Gemeinde der Frommen, die sich bewusst ist, in Jahwes Wegen gewandelt zu sein v. 22. 28. Sie ist der עַם־עָנִי, ihre

[1] Auf Israel, allerdings nicht messianisch, deutet den Psalm auch P. de Lagarde, Mitteilungen IV 1891 S. 309.

[2] Er ist auch ursprünglich nicht dem David in den Mund gelegt, wie Smend meint, At. Religionsgesch. S. 384.

Gegner haben עינים רמות[1]. Nach den allgemeinen Sätzen vv. 21—31 leiten v. 32 ff. wieder in die Situation über. Jahwe verleiht seinem Volke Kraft, die Feinde zu vernichten (vv. 37—43). Dann herrscht es über die Heiden. Denn nicht alle werden getötet, sondern nur die nahe Wohnenden, die Hasser Israels. Dagegen kommen die בְּנֵי נֵכָר und werden Unterthanen der Gemeinde. Dann fassen vv. 47—49 das Ganze nochmals zusammen[2]. Wenn jetzt die Gemeinde ihren Dank anstimmt mit den Worten:

v. 50 Deshalb will ich dich preisen unter den Heiden[3],
Jahwe[4], deinem Namen will ich lobsingen,
Der grosse Hilfe schafft seinem Könige
Und Gnade thut an seinem Gesalbten,

so würde uns nichts veranlassen, an David und seine Nachkommen zu denken. Die Deutung auf die Gemeinde wäre auch hier die gewiesene. An einen messian. König ist jedenfalls nicht zu denken. Vermutlich sind aber auch David und seine Erben hier erst eingedrungen, als man in dem Ich der Psalmen allgemein den David fand.

Dagegen hat man wahrscheinlich in zwei andern Psalmen (89 und 132), die im Anschluss an 2 Sa. 7 die messianische Hoffnung der Gemeinde aussprechen, den Gesalbten Jahwes auf das Haus Davids oder auf David und sein Haus zu deuten.

So in ψ 89, 39. 52. Dass in diesem Lied eine neue

---

1 Auch dies ein oft wiederkehrender Zug, vgl. Smend a. a. O. 391.

2 In v. 49 muss es heissen מפלטי מֵאֹיְבַי אַף, vgl. איש אף Prov. 29, 22, ähnlich Prov. 22, 24. Der dritte Stichos mit Singular ist auffällig, vielleicht zwecks Davidischer Deutung auf Saul zielend hinzugesetzt? Doch vgl. den ähnlichen Gedanken in ähnlicher Form ψ Sal. 4 u. ö. David sprach nicht so von dem toten Saul 2 Sa. 1.

3 Wie kommt David unter die Heiden?

4 Gegen die Accente ohne ֽ wegen des Rhythmus. Vielleicht stand einmal da יהו(ה) לש׳, das ה wurde verwischt, ו zum folgenden genommen, dann יה wieder ergänzt.

Herrschaft des gesunkenen Hauses David erwartet wird, welche die Segnungen des messian. Reiches bringen soll, sprechen die Verse 4 und 5 deutlich aus. Und dieser Gedanke setzt sich durch den Psalm fort. v. 30 Ewig will ich machen (spricht Jahwe) seinen Samen und seinen Thron wie die Tage des Himmels. Der Same Davids sind seine Nachkommen (nicht ein einzelner), wie sie v. 31 seine Söhne heissen, die Reihe der Herrscher aus seinem Haus. Wenn nun v. 37 den Gedanken von v. 30 fast wörtlich wiederholt, die ewige Dauer der Dynastie verspricht, so wird man in dem deutlich an v. 31 anklingenden Satze v. 39

ואתה זנחת ותמאס
התעברת עם משיחך

ebenfalls an das Haus Davids und ihn selbst zu denken haben. Hernach vv. 41—46 mündet allerdings die Schilderung seines Unglücks in eine Beschreibung des Niedergangs des Volkes aus. Für die Deutung des Gesalbten auf das Haus Davids spricht schliesslich auch der überall sichtbare Anschluss an 2 Sa. 7[1].

Nicht mehr mit Sicherheit zu deuten ist v. 51 f., da hier an zwei für das Verständnis wichtigen Stellen der Text unsicher ist. v. 51 b lautet שאתי בחיקי כל־רבים עמים, was keinen Sinn giebt und dadurch die Beziehung des folgenden אשר unsicher macht. Baethgen liest כלמה statt כל, aber gegen den Rhythmus, den Sinn wohl treffend. Es wäre möglich, dass einst dagestanden hat שאתי בחיקי כלמת העמים (vgl. Ez. 34, 29); war der Text verwischt, so konnte man die beiden mit עמים so oft vorkommenden Wörter leicht vermuten. Oder steckt der Fehler in בחיקי כל? — Was ferner v. 52b עקבות משיחך sind, weiss man nicht. Dazu ist עקבות

[1] Baethgen will Davids Haus und die Gemeinde zugleich hier finden, Hitzig und Wellhausen deuten auf die Gemeinde, Hupfeld-Nowack auf den König.

ein ungewöhnlicher Plural (noch 77, 20, sonst עִקְבֵי). LXX lasen (ἀντάλλαγμα) noch עקבת und führten die Form auf ἀνταλλάσσειν עקב zurück (Job 37, 4).

Aus demselben Gedankenkreise wie ψ 89 stammt ψ 132. Er ist Ausdruck der Hoffnung und schildert zunächst die Gründung der heiligen Stadt durch David vv. 1—5 und den Einzug der Lade in die Burg, um durch die Erinnerung an diese herrliche Zeit überzugehn in den Anbruch des neuen Herrlichkeitsreiches. vv. 6—7. Er bittet: erhebe dich, Jahwe, und ziehe mit deiner Lade ein in das erlöste Zion, das gerechte Priester und jubelnde Fromme erfüllen. Die Bitte schliesst: v. 10: Um David, deines Knechtes, willen schlage nicht ab die Bitte deines Gesalbten[1]. Kann man hier noch zweifeln, ob der flehende Gesalbte das Volk oder das Haus David ist, so spricht für das letztere die nun folgende Verheissung Gottes vv. 11—18, die zu den vorher genannten Zügen der Hoffnung noch den hinzufügt: neue ewige Herrschaft des Hauses David in Zion. Wenn es nämlich v. 17 heisst: Dort will ich wachsen lassen ein Horn dem David, will zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten, so erfordert der Parallelismus von קרן und נֵר, auch David und Jahwes Gesalbten als parallele Grössen zu nehmen, mithin beide als Davids Haus zu deuten; seine Krone wird im neuen Reiche wieder strahlen v. 18b. Ob das Horn und der Leuchter einen einzelnen Herrscher bedeuten — etwa wie in Daniel — oder allgemein zu nehmen sind, das zu entscheiden, ist nicht unsere Aufgabe; doch scheint das erstere wegen v. 11 f. nicht wahrscheinlich.

3. Auch auf den messianischen König selbst wird

---

[1] Das Gebet Salomos 2 Chr. 6 benutzt am Schluss unseren Psalm (vgl. 6, 41 mit 132, 8 f., 6, 42 mit 132, 10), versteht aber den betenden Salomo unter dem Gesalbten Jahwes.

der Name משיח יהוה angewandt. Doch ist dieser Gebrauch keineswegs so alt noch so häufig, als man oft meint.

Allerdings schon Jahrhunderte bevor diese späten Psalmen geschrieben wurden und 20 Jahre eher als Sacharja den Serubabel als König des Zukunftsreiches „Ölsohn“ nannte, hat der zweite Jesaia einen König, der das Volk „erlösen“ sollte, משיח יהוה genannt, nämlich den Kyros (Jes. 45, 1). Freilich „nicht in dem Sinn, in dem von dem Messias geredet wird“ (Duhm z. d. St.), sondern weil Kyros ein König ist, den Jahwe für einen bestimmten Auftrag ausersehen hat (vgl. 2 Chr. 22, 7). Da aber das Wirken des Kyros für das Volk in den Anfang der Herrlichkeitszeit gehört, so liegen die Gedankenkreise sehr nahe bei einander.

In unseren Quellen setzt der Gebrauch des Namens „Gesalbter Jahwes“ für den messianischen König erst „viel später“ ein. Ist unsere Exegese richtig, so kennen ihn die Psalmen noch nicht. Das wird kein Zufall der Überlieferung sein. E. Schürer[1] sagt sehr richtig: „die ursprüngliche messianische Hoffnung (des Judentums) erwartet überhaupt nicht einen Messias als Einzelpersönlichkeit sondern theokratische Könige aus Davids Hause. (Wir sahen, auch diese nicht immer). Später konsolidiert und steigert sich die Hoffnung mehr und mehr dahin, dass ein einzelner Messias als ein mit besonderen Gaben und Kräften ausgerüsteter Herrscher — und, fügen wir hinzu, Feldherr und Richter — erwartet wird“. Ob diese „Steigerung“ nicht bloss das unter bes. historischen Umständen erfolgte Wiedererwachen eines älteren Gedankens ist, diese Frage ist hier nicht zu entscheiden. Nehmen wir beide Gedankenreihen als vorhanden an, so trat jene vom König des erlösten

[1] Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II 1886 S. 444.

Israel im älteren Judentum ganz zurück und augenscheinlich erst dann wieder stark hervor, als man durch den Besitz eines irdischen Priesterkönigs auf eine solche Spitze des Zukunftsreiches aufmerksam geworden war.

In dem Augenblick, wo der König des erlösten Israel als ein für die Verwirklichung des Zukunftsreiches unentbehrlicher Faktor — darauf kommt es an — deutlich in der jüdischen Literatur auftritt, wo ihm das Gericht über die Heiden, besonders der Kampf gegen die wider Zion heranstürmenden Schaaren, übertragen wird, in dem Augenblick wird er auch mit seinem Amtsnamen משיח יהוה bezeichnet. Im A. T. ist uns keine Stelle mehr überliefert, an der diese Bedeutung des Ausdrucks sicher vorläge. Unsere oben versuchte Erklärung des Auftauchens der Erwartung eines messianischen Herrschers und Feldherrn erklärt auch, warum dies der Fall ist, weshalb insbesondere noch Daniel als den כבר אנש die Gemeinde schaut, und nicht den messianischen König (vgl. dagegen IV Esra 13, 3 ff.). Erst nach den Makkabäerkriegen scheint der Umschlag erfolgt zu sein.

Schon vollzogen finden wir ihn in den Psalmen Salomos [1]. Der König des erlösten Israel, der Sohn Davids 17, 20 (23), ist der Gesalbte Jahwes 17, 32 (36). 18, 7 (8): χριστὸς κύριος ist משיח יהוה [2], ebenso 18 Ueberschrift; und χριστοῦ αὐτοῦ 18, 5 (6) ist משיחו. Zu beachten ist, dass in dieser Zeit noch durchaus יהוה κύριος hinzugefügt ist. Man denkt noch etwas anders als da, wo man bloss Μεσσίας, ὁ Χριστός sagt und wahrscheinlich ergänzt: mit dem hl. Geist. Allerdings findet sich auch in den ψ Sal. noch die andere — in den Psalmen so häufige — Gedankenreihe, wonach Jahwe selbst Israels König ist (17, 1. 34) [3].

1 Ed. O. de Gebhardt, Texte und Untersuchungen XIII 1895.
2 Vgl. J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. 1874. S. 162.
3 Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 163.

Gesalbter Jahwes bleibt ein seltener Name des „Messias" bis auf die christliche Literatur und die Targumim hin. Er findet sich im äthiop. Henoch[1] nur zweimal und zwar in den Bilderreden: 48, 10 (sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten) und 52, 4 (alle Dinge dienen der Herrschaft seines Gesalbten). Im Buch der Jubiläen und in der Assumptio Mosis findet er sich nicht. Öfter tritt er im IV. Esrabuch auf 7, 29[2]. 12, 32 (hier unctus allein!). Die Funktionen des Messias nehmen zu. Er hat seine eigne Herrschaftsperiode, und der alte Gedanke, dass Jahwe König ist, hat sich mit dem neuen so vereinigt, dass der Gesalbte und Gott in der Herrschaft aufeinander folgen, wie bei Paulus und in der Offenbarung Joh. In der Apokal. Baruch ist der Name noch häufiger (29, 3 Messias = 30, 1 = 39, 7 = 70, 9 Messias meus 72, 20). Hier ist der Gesalbte auch deutlich als Richter bezeichnet 48, 39.

[1] A. Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. 1853.

[2] 7, 28 ist von christlicher Hand im lat. Text einmal Christus (Syr. Aeth. Ar.) durch Jesus ersetzt.

Ein alter Kunstausdruck der jüdischen Bibelexegese

זֵכֶר לַדָּבָר.

In seinen gehaltvollen Beiträgen zu einer Einleitung in die Psalmen[1] widmet Jacob einen kleinen Excurs auch der „talmudischen Phrase“: אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. Er bringt den Ausdruck זכר לדבר mit derjenigen biblischen Bedeutung des Wortes זֵכֶר in Zusammenhang, in welcher es ein Synonym für שֵׁם, Name ist, und übersetzt jene Phrase so: „Obgleich diese Sache sich nicht durch Beweisverfahren begründen lässt, so wird sie als thatsächlich vorhanden genannt, angeführt, citirt.“ Die von J. H. Weiss gegebene Erklärung für זֵכֶר in unsrer Phrase, welche übrigens eigentlich die allgemein anerkannte ist[2], verwirft Jacob, unterlässt es aber, die alte Auffassung zu widerlegen und die eigene näher zu begründen. Um einen an sich, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, klaren Gegenstand nicht unnöthigerweise verdunkeln zu lassen, will ich den fraglichen Ausdruck, namentlich durch Vorführung der Beispiele, für die er angewendet wird, beleuchten und seinen Sinn feststellen. Er verdient das um so eher, als er zur

---

[1] Z. f. d. a. t. W., XVII. Band, S. 72f.

[2] Levy, I, 536b und IV, 406b, übersetzt das Wort mit Merkmal; richtiger ist Denkzeichen oder Erinnerungszeichen, Mnemonikon. Zur Bedeutung der Phrase in der Geschichte der alten jüdischen Bibelexegese s. Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, V. Jahrgang. S. 68, 70, 243.

ältesten Terminologie der Bibelexegese gehört und nur im tannaitischen Midrasch vorkommt. Die von Jacob aus dem babylonischen Talmud citirten Beispiele finden sich ebenfalls in tannaitischen Lehrstücken. Übrigens ist die von Jacob gebotene Liste, mit welcher die von Weiss im Beth-Talmud I, 12—16 gebotene Liste vervollständigt werden soll, selbst nicht vollständig und wird in dem nachstehenden Verzeichnisse durch etwa zehn Stellen ergänzt. Ich ordne die Beispiele nach der Reihenfolge der Bibelstellen, auf welche der Ausdruck זכר לדבר angewendet ist.

1. Genesis 16, 3. „Am Ende von zehn Jahren“ gab Sara die Aegypterin Hagar ihrem Manne zum Weibe. Diese Angabe wird als Beleg zur Norm des Ehegesetzes angeführt, wonach eine Ehe nach zehnjähriger Kinderlosigkeit aufzulösen ist.[1] Die Norm selbst ist natürlich aus der Angabe nicht bewiesen, da die Ehe zwischen Abraham und Sara bereits vor der Niederlassung in Kanaan bestanden hatte und auch trotz der Kinderlosigkeit nicht getrennt wurde. Aber als Merkzeichen für die Norm kann die Bibelstelle dienen, da die Frist von zehn Jahren im Zusammenhange mit Sara's Kinderlosigkeit erwähnt ist.

2. Genesis 24, 10. „Alles Gut seines Herrn in seiner Hand“; nebst Num. 21, 26, „aus seiner Hand“, als Beleg der These angeführt, dass unter יָד die Gewalt, das Machtgebiet (רשות) zu verstehen ist.[2] Als voller Beweis kann keine der beiden Stellen dienen. Denn in Gen. 24, 10 bed. nach einer in Genesis rabba c. 59 g. Ende von dem Amora Chelbo vertretenen Erklärung בידו wörtlich „in seiner

---

[1] Tosefta, Jebamoth 8, 4 (249, 27, ed. Zuckermandel); Baraitha, Jebamoth 64a. Im pal. Talmud. Jebamoth 7c unt. (VI, 6) als voller Beleg (טעמא) angeführt von Ammi im Namen Simon b. Lakisch's.

[2] Mechiltha zu Exodus 21, 14 (ונמצא בידו) und zu 22, 3 (אם המצא תמצא בידו), ed. Friedmann 81b und 89b.

Hand", indem der Knecht Abrahams dessen Testament in der Hand hatte, das Isaak zum Erben bestimmte. In Num. 21, 26 kann מידו auch so verstanden werden, dass Sichon's Land ihm im Kampfe entrissen wurde.

3. Gen. 26, 19. „Einen Brunnen lebendigen Wassers"; zur Annahme, dass unter מים חיים, Num. 19, 17, immerfliessendes Wasser (מים שהם חיים לעולם) gemeint sei.[1] Der Beleg ist kein vollständiger, da der Brunnen ein solcher sein kann, dessen Wasser einmal versiegt.

4. Gen. 37, 15. „Umherirrend auf dem Felde." Zur These, dass unter תועה, Exod. 23, 4, ein Umherirren ausserhalb des Gebietes zu verstehen sei, in dem sich die Hausthiere aufhalten.[2] Insoferne dient die Stelle als Merkzeichen, als Joseph „auf dem Felde", also ausserhalb des Stadtbezirkes umherirrt.

5. Gen. 38, 24. „Nach drei Monaten." Zur These, dass die Schwangerschaft nach drei Monaten erkennbar sei.[3] Nach der Erklärung des Talmuds dazu kann die Bibelstelle deshalb nicht als voller Beweis betrachtet werden, weil die Dauer der Schwangerschaft auch eine kürzere als die gewöhnliche Zeit von neun Monaten sein kann und dann auch die Erkennbarkeit in einem entsprechend früheren Zeitpunkte eintritt.

6. Gen. 42, 38, וקראהו אסון; zur These, dass unter אסון, Exod. 21, 23, der Tod zu verstehen sei.[4] Kein voller Beweis, da Jakob doch möglicherweise einen anderen Unfall meint, der Benjamin treffen könnte.

7. Gen. 48, 17, ויתמך יד אביו; zum Belege der Annahme,

---

[1] Sifrê z. St., § 128.

[2] Mechiltha z. St., p. 99a. Z. 8.

[3] Bar. Nidda 8b unt.; j. Jebamoth 6a. In der Tosefta, Nidda 1, 7 (642, 2) als volle Belegstelle mit שנאמר citirt.

[4] Mechiltha z. St., p. 84b.

dass יד auch die rechte Hand bezeichnet.[1] Der Beweis ist kein vollständiger, weil doch יד ימינו vorausgeht, die Hand also vorher ausdrücklich als die rechte bezeichnet war.

8. Gen. 49, 27. Der Segen für Benjamin, auf das Stammgebiet Benjamins und das frühe oder späte Reifen der Früchte in den verschiedenen Theilen desselben bezogen, dient als Merkzeichen für eine Norm über die Früchte des Sabbathjahres.[2]

9. Exodus 5, 3. „Der Gott der Hebräer.“ Zur Erklärung von עברי, Exod. 21, 2, mit בן ישראל.[3] Es ist nur ein Merkzeichen, weil in Exod. 5, 13 העברים im weiteren Sinne gemeint sein kann, obwohl thatsächlich vom Volke Israel die Rede ist.

10. Num. 12, 14. „Würde sie sich nicht sieben Tage lang schämen?“ Zur Norm, dass der geringere Grad des Bannes — נזיפה — nicht weniger als sieben Tage in Wirksamkeit ist.[4] Es ist nur ein Merkzeichen, weil die Ausschliessung Mirjam's aus dem Lager nicht den Bann zur Ursache hat.

11. Numeri 25, 3. ויצמד, sich eng anschliessen. Der Ausdruck dient als Hinweis darauf, dass צמיד, Num. 19, 15, den sich an das Gefäss eng anschliessenden Deckel bedeutet.[5]

12. 1 Sam. 14, 29. „Sehet doch, meine Augen sind hell geworden, weil ich ein wenig Honig gekostet habe.“ Zur Vorschrift, dass man Jemandem, den Heisshunger (βούλιμος)

---

[1] Mechilta zu 13, 9, p. 21, Z. 24. Im Sifrê zu Deut. 6, 8 (§ 35 Ende) mit שנאמר citirt; ebenso in der Bar. Menachoth 37a.

[2] Tosefta, Schebiith 7, 12 (71, 26). Die betreffende Deutung zu Gen. 49, 27 findet sich anonym in Gen. r. c. 99.

[3] Mechiltha z. St., p. 74b.

[4] Bar. Moed Katon 16b.

[5] Sifrê zu Num. 10, 15, § 126 g. Ende.

ergriffen hat, Honig und andere Süssigkeiten als erste Labsal gebe.[1]

13. 1 Sam. 17, 5. Der Plural קשקשים in der Bezeichnung des Schuppenpanzers dient als Merkzeichen dafür, dass auch unter קשקשת, Lev. 11, 12, als Bedingung der Essbarkeit einer Fischgattung, der Plural zu verstehen sei.[2]

14. 2 Sam. 13, 19. „Sie legte ihre Hand auf ihr Haupt." Zur Sitte der israelitischen Frauen, ihr Haupt zu bedecken.[3]

15. 1 Kön. 2, 28. „Joab flüchtete sich ins Zelt des Ewigen und erfasste die Hörner des Altares." Zur These, dass der grosse Rath, das Synedrium, zur Seite des Altares seinen Sitz hat.[4] Diese Anwendung der Angabe über Joabs Flucht geht davon aus, dass Joab nur beim grossen Rath eine Zufluchtsstätte suchen konnte.[5]

16. 1 Kön. 10, 28. „Gleich den Sykomoren in der Niederung." Zur Bestätigung der Angabe, dass die Sykomore als Kennzeichen der Niederung — שפלה — zu betrachten sei.[6]

17. 2 Kön. 12, 16. „Man rechnete mit den Männern nicht ab, denen man das Geld übergab." Zur Norm, dass die Verwalter der Almosengelder und die Schatzmeister des Heiligthums keine Rechnung abzulegen haben.[7]

18. Jesaja 7, 21 f. Zum Belege für eine volkswirthschaft-

---

1 Bar. Joma 83 b.

2 Sifrâ zu Lev. 11, 12 (49 d, ed. Weiss).

3 Sifrê zu Num. 5, 18 (§ 11). Dort ist blos der Anfang des Verses citirt: ותקח תמר אפר על ראשה, und das hat Friedmann, den Herausgeber des Sifrê zu der Annahme verleitet, dass אפר nach 1 Kön. 20, 38 (אֲפֵר) zu verstehen ist. Doch ist das eine ganz unbegründete Annahme, da nicht ohne weiteres die Aussprache von אֵפֶר geändert worden wäre. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Fortsetzung der citirten Worte, nämlich der Satz ותשם ידה על ראשה gemeint ist.

4 Mechiltha zu Exod. 20, 23 und 21, 14 (74 a, 81 a).

5 So der Agadist Tanchuma, j. Makkoth 31 b: לסנהדרין ברח.

6 Tos. Schebiith 7, 11; Bar. Pesachim 53 a.

7 Bar. Baba Bathra 9 a.

liche Regel über das Verhältniss der täglichen Nahrung zum Vermögensstande des Einzelnen.[1]

19. Jes. 26, 18a. Der Ausdruck הרינו auf eine „Geburt von Wind" angewendet, dient als Beleg dafür, dass in ritualgesetzlicher Beziehung Schwangerschaft auch dann als solche betrachtet wird, wenn sie mit einem Abortus ausgeht.[2]

20. Jes. 30, 14. „Ein Scherben, um Feuer aus dem Brande zu scharren." Ein Hinweis darauf, wie gross ein Scherben sein müsse, um noch diesen Namen zu verdienen."[3]

21. Jes. 48, 13. „Meine Hand hat die Erde gegründet, meine Rechte den Himmel ausgespannt." Zugleich mit Richter 5, 26 (ידה . . . וימינה) ein Beleg dafür, dass יד die linke Hand bedeutet.[4]

22. Jes. 66, 20, בצבים. Zur Bestätigung der Annahme, dass unter עגלות צב, Num. 7, 3 gedeckte Wagen zu verstehen seien.[5] Es wird vorausgesetzt, das in Jes. 66 Wagen gemeint sind, die besonders guten Schutz gewähren.

23. Jerem. 4, 3. „Brechet euch einen Neubruch, und säet nicht in Dornen." Als bildliche Analogie citirt für die Mahlzeit des Passahabends, der man in den Nachmittagsstunden durch vorhergehende leichte Kost gleichsam vorarbeiten dürfe, wie der Pflüger der Saat vorarbeitet.[6]

24. Jerem. 6, 4. „Auf, lasst uns hinaufziehen am Mittag! Wehe uns, denn es neigt sich der Tag, es dehnen sich Schatten des Abends." Zum Beleg dafür, dass mit בין

---

[1] Tos. Arachin 4, 27 (549, 3). Die volkswirthschaftliche Regel stammt von Eleazar b. Azarja (s. Die Agada der Tannaiten I. 231 f.) und findet sich auch, ohne den Belegvers aus Jesaia, in Chullin 84 a.

[2] Tos. Nidda 1, 7 (642, 2); Bar. Nidda 8 b.

[3] Mischna Sabbath 8, 7 (82 a).

[4] Mechiltha zu Exod. 13, 9 (21 a). In der Bar. Menachoth 36 b ohne die Formel, und mit Ps. 74, 11 als dritter Stelle.

[5] Sifrê zu Num. 7, 3 (§ 45).

[6] Tos. Pesachim 10, 5 (172, 20). Bar. Pesachim 107 b.

הערבים die Zeit von der Mittagstunde an gemeint ist, wenn die Sonne sich nach Westen neigt.[1]

25. Jerem. 8, 1 f. „Zu jener Zeit wird man herausnehmen die Gebeine der Könige Juda's . . . . aus ihren Gräbern und sie hinbreiten vor die Sonne . . ." Zur Bekräftigung der These, dass es ein gutes Zeichen für den Menschen und sein Schicksal nach dem Tode sei, wenn seine irdischen Reste von irgend einer Heimsuchung betroffen werden.[2] Die Gräber, von denen der Prophet spricht, bergen auch die Gebeine frommer Männer, die Schändung der Gräber kann für dieselben nur in gutem Sinne gemeint sein.

26. Jerem. 22, 30. Der Ausdruck ערירי dient zum Belege dafür, dass in Lev. 20, 20, und eb. v. 21, ערירים die Strafe der Kinderlosigkeit bedeutet.[3]

27. Jerem. 31, 11. Die Erwähnung der „jungen Schafe und Rinder" nach dem „Getreide, Most und Öl" lehrt, dass mit den Worten „du wirst essen und satt werden" (Deut. 11, 15), denen die Verheissung von „Getreide, Most und Öl" vorausgeht, auf das junge, zur Nahrung dienende Vieh hingewiesen wird.[4]

28. Jerem. 32, 14. „Gieb sie in ein Thongefäss, damit sie lange Zeit erhalten bleiben." Ein Merkzeichen für die Gepflogenheit, die לוּף genannte Lauchgattung in einem irdenen Gefäss zu verwahren, damit sie nicht auswachse.[5]

29. Jerem. 36, 18. „Während ich sie mit Tinte in das Buch schrieb." Ein Merkzeichen dafür, auf welche Weise das in Deut. 6, 9 geheissene Schreiben zu geschehen hat.[6]

1 Mechiltha zu Exod. 12, 6 (6a); Sifrâ zu Lev. 23, 5 (100b).
2 Sifrê zu Num. 15, 31 (§ 112 Ende).
3 Sifrâ zu Lev. 20, 20 (93a) und 20, 21 (93b).
4 Sifrê zu Deut. 11, 15 (§ 43 Anf.).
5 Tos. Schebiith 4, 2 (65, 22).
6 Sifrê zu Deut. 6, 9 (§ 36). In der Baraitha, Menachoth 34a, ist der Satz aus Jeremias als vollgiltige Belegstelle angeführt (וכמו שנאמר להלן).

30. Ezechiel 15, 4. „Seine beiden Enden hat das Feuer verzehrt.“ Ein Merkzeichen dafür, dass ein vor Eingang des Sabbath angezündeter Holzstoss von beiden Seiten Feuer fangen muss, um weiter zu brennen.[1]

31. Ezech. 16, 34. Die Worte „während dir kein Buhlerlohn gegeben wurde“ dienen als Merkzeichen der These, dass gewisse in sündiger Absicht der eigenen Frau gegebene Geschenke nicht unter das Verbot von Deut. 23, 19 fallen, nicht als אתנן gelten.[2]

32. Ezech. 23, 20. Der Ausdruck בשר חמורים בשרם ist Merkzeichen für die Norm, dass bei Schätzungsgelübden die betreffenden Körpertheile des Esels als Mittel der Abschätzung verwendet werden, um das Gewicht des entsprechenden menschlichen Körpertheiles zu ermitteln.[3]

33. Hosea 4, 12. „Mein Volk befrägt sein Holz, und sein Stab kündet ihm.“ Das ist ein Hinweis darauf, dass Rhabdomantie verbotener Aberglaube ist.[4] — Es ist keine vollgiltige Belegstelle, weil unter „Holz“ und „Stab“ das hölzerne Götzenbild verstanden sein kann.

34. Joel 2, 13. „Zerreisset euer Herz.“ Ein Merkzeichen für die Vorschrift, dass der Trauernde den Riss in's Gewand bis zur Gegend des Herzens zu machen hat.[5]

35. Amos 3, 12. „Sowie der Hirte aus dem Rachen des Löwen zwei Unterschenkel oder ein Ohrläppchen rettet.“ Zur Erklärung des Wortes עד in Exod. 22, 12, wonach darunter ein Rest des zerrissenen Thieres — das Fell — zu verstehen sei.[6]

---

1 Bar. Sabbath 20a.
2 Tos. Temura 4, 8 (556, 6).
3 Tos. Arachin 3, 2 (545, 30).
4 Tos. Sabbath 7 (8), 4 (118, 10).
5 Bar. Moed Katon 26b.
6 Mechiltha zu 22, 12 (93a).

36. Zephanja 1, 12. „Ich werde Jerusalem mit Lampen durchsuchen." Zugleich mit Prov. 20, 20 Merkzeichen dafür, dass das Durchsuchen der Wohnräume nach dem zu beseitigenden Gesäuerten beim Lichte der Lampe zu geschehen hat.[1]

37. Psalm 69, 32. מקרין מפרים. Merkzeichen für die These, dass ein Thier, das gehörnt ist, weiter keiner Untersuchung, ob es auch gespaltene Hufen habe, bedarf.[2]

38. Ps. 84, 3. Der Ausdruck כלתה נפשי weist darauf hin, dass in 2 Sam. 13, 34 zu ותכל ergänzt werden muss נפש.[3]

39. Ps. 109, 18. „Wie Wasser in sein Inneres, wie Öl in seine Gebeine." Ein Merkzeichen dafür, dass unter den am Versöhnungstage verbotenen Genüssen das Salben des Körpers mit Öl dem Wassertrinken gleichzuachten sei.[4]

40. Proverbien 6, 26. „Um ein buhlerisches Weib bis zu einem Laibe Brot." Ein Merkzeichen dafür, dass, um eine Frau der Untreue verdächtigen zu können, die Zeitdauer genügt, welche nöthig ist, um ein Laib Brot aus dem Korbe herauszunehmen.[5]

41. Prov. 23, 20. Die Ausdrücke בסבאי יין ובזוללי בשר zeigen, dass in Deut. 21, 20 זולל die Unmässigkeit im Fleischessen, סובא die Unmässigkeit im Weintrinken bedeutet.[6]

42. Hohelied 2, 8. „Horch, mein Freund, siehe da, er kommt, hüpfend über die Berge, springend über die Hügel." Damit ist allegorisch die zur Befreiung Israels aus Ägypten eilende Herrlichkeit Gottes gemeint. Demnach ist unter

---

1 Tos. Pesachim 1, 1 (154, 27); Bar. Pesachim 7 b.

2 Tos. Chullin 3, 21 (505, 22).

3 Die Baraitha von den Zweiunddreissig Regeln des R. Eliezer b. Jose Gelili, 9. Regel.

4 Mischna Sabbath 9, 4 (86 a), angeführt in Joma 76 b. In Nidda 32 a ohne Hinweis auf die Mischnastelle als Deduction erwähnt.

5 Tos. Sota 1, 2; Bar. Sota 4 a; j. Sota 16 c.

6 Sifrê z. St. (§ 219 Ende); Mischna Sanhedrin 8, 2 (70 a).

der in Exodus 12, 11 erwähnten „Eile" (חפזון) die Eile der befreienden Gottheit zu verstehen.[1]

43. Esther 3, 7. „Im ersten Monate, das ist der Monat Nissan." Das ist eine Bestätigung der Annahme, dass der „erste unter den Monaten des Jahres" (Exod. 12, 2) der Nissan ist.[2]

44. Dan. 4, 26. „Am Ende von zwölf Monaten" traf die über Nebukadnezar verhängte Strafe ein. Das ist ein Merkzeichen dafür, dass Gottes Strafgericht, wenn ihm bei der Person, über welche es verhängt ist, ein Verdienst gegenübersteht, für zwölf Monate aufgehoben wird.[3]

45. Nehemia 4, 15. „Bis zum Aufgang der Sterne." Ein Merkzeichen dafür, dass der Abend mit dem Aufgang der Sterne beginnt.[4]

46. 2 Chronik 35, 13. ויבשלו, auf das nur gebraten zu essende Passahlamm angewendet, zeigt, dass בִּשֵּׁל auch „braten" bedeuten kann, wer also gelobt, nichts מבושל zu geniessen, auch gebratenes Fleisch nicht essen darf.[5]

Von den hier zusammengestellten, über die ganze tannaitische Litteratur — Mechiltha, Sifrâ, Sifrê, Mischna, Toseftha, Baraithen — verstreuten Schriftdeutungen ist der grössere Theil anonym überliefert. Für mehr als zwanzig

---

1 Mechiltha zu Ex. 12, 11 (7b); Mechiltha zu Deuteronomium 16, 3, edirt von Hoffmann in der Hildesheimer-Jubelschrift, p. 15.

2 Mechiltha zu 12, 2 (2b). In Rosch Haschana 7a beruft sich der Amora Aschi auf den Vers in Esther als vollgiltigen Beweis.

3 Sifrê zu Num. 5, 15 (§ 8); Bar. Sôta 20b, wo das Verdienst Nebukadnezars angegeben ist: er befolgte den ihm von Daniel, V. 24, gegebenen Rath, Wohlthätigkeit zu üben.

4 Tos. Berach. 1, 1 (1,3); Bar. Berach. 2b; j. Berach. 2b. In Megilla 20b von einem Amora als einfache Belegstelle angeführt.

5 Baraitha Nedarim 49a. In Mechiltha von Exod. 12, 9 als volle Belegstelle gebracht: מכאן היה ר' יאשיה אומר.

derselben ist der Autor genannt, und zwar sind mehrere Tannaitengenerationen vertreten. Der vorhadrianischen Zeit gehören an Eliezer b. Hyrkanos (No. 42), Eleazar b. Azarja (18), Ismael b. Elischa (14, 44) und sein Schüler Josija (35, 46), Akiba (39), Jehuda b. Bathyra (30); der nachhadrianischen Zeit die Schüler Akibas: Meir (5, 19, 20, 28), Jehuda b. Ilai (13, 32), Jose b. Chalaftha (7)[1], — ferner Nathan (24, 25), Simon b. Gamliel (16) und sein Sohn Jehuda I (22, 31). Unbestimmter Zeit ist Dosa (37)[2] und Chanan b. Menachem (40). Statt des Letztgenannten finden sich in den Parallelstellen andere Namen; während die Tosefta Chanan b. Menachem (mit der Variante Chanan b. Pinchas) als Autor nennt, bietet die Baraitha im babylonischen Talmud: Polemo, die im palästinensischen Talmud: Minjamin. Zu beachten ist, dass die einzige, im Namen Akiba's überlieferte Schriftdeutung, die als זכר לדבר gekennzeichnet wird, den Schluss einer ganzen Reihe ähnlicher Schriftdeutungen bildet, auf welche dieselbe Kennzeichnung gepasst hätte. Die Reihe folgt in der Mischna unmittelbar unserer Nummer 20 und nimmt den Anfang des 9. Capitels des Tractates Sabbath ein.[3] Eine der diese Reihe bildenden Schriftdeutungen, die zu Gen. 34, 25, wird thatsächlich in einer Baraitha, Sabbath 134b, mit der Bemerkung אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר eingeleitet[4], was zur Genüge beweist, dass die Bemerkung auf die ganze Reihe passt. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, dass sie der Kürze halber im Mischnatexte bloss beim letzten Gliede der Reihe an-

[1] Jedoch hat statt ר' יוסי (so Sifrê) die Mechiltha אבא יוסי. Die Baraitha in Menachoth 37a: ר' יוסי החורם.

[2] S. jedoch Die Agada der Tannaiten II, 389.

[3] S. Die Agada der Tannaiten I, 315 f.

[4] In dieser Baraitha, und ebenso in der Mischna, Sabbath 19, 3, sowie in Gen. rabba c. 80 ist Eleazar b. Azarja als Autor genannt.

gebracht ist. Dieser Thatbestand führt zu der auch sonst sich aufdrängenden Annahme, dass auch anderwärts jene Bemerkung, durch die eine exegetische Deduction als nicht vollgiltig bezeichnet werden soll, weggeblieben ist; wie denn einzelne Nummern der obigen Liste auch ohne die Bemerkung tradirt worden sind. Die Grenze zwischen strenger exegetischer Deduction einer These und Anlehnung der These an eine Bibelstelle ist eben der Natur der Sache nach schwankend, und was der Eine als beweiskräftige Herleitung anerkennt, erscheint dem Anderen nur als leichte Anknüpfung an den Bibeltext. Und gerade, weil die Unterscheidung nicht durchzuführen war, unterliess man es schon in tannaitischer Zeit, jene Formel consequent anzuwenden[1], bis man sie ganz aufgab und die Amoräer Palästinas, ebenso wie die Babyloniens auf ihren Gebrauch verzichteten. Sie findet sich in amoräischen Bestandtheilen der Traditionslitteratur überhaupt nicht, was — nebenbei bemerkt — für die Baraitha von den Zweiunddreissig Regeln der agadischen Schriftauslegung von Bedeutung ist. Denn da unsere Formel auch in der genannten Baraitha vorkommt (No. 38), ist damit ein weiteres Argument für die Herkunft derselben aus tannaitischer Zeit gegeben,

Was die Anwendung der Formel אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר betrifft, so handelt es sich in der Hälfte der aufgezählten Fälle um religionsgesetzliche — halachische — Einzelheiten, die an der herangezogenen Bibelstelle eine Stütze bekommen sollen. Es sind die Nummern 1, 5, 8, 10, 14, 15, 17, 19, 20, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 45, 46. Weitere dreizehn Nummern verweisen für die

[1] Auch bei einigen der in unserer Liste aufgezählten Beispiele wird in der einen tannaitischen Quelle die Formel angewendet, in der anderen nicht. S. die Nummern 5, 7, 21, 29. S. ferner die Nummern 1, 39, 45 mit den dazu gehörigen Anmerkungen.

religionsgesetzlich bedeutsame Auffassung irgend eines Wortes an der einen Bibelstelle auf den Gebrauch dieses Wortes an einer anderen Bibelstelle; es sind die Nummern 2, 3, 4, 6, 7, 9, 11, 13, 21, 24, 26, 35, 41. Fünf Nummern betreffen Worterklärungen in nicht gesetzlichen Theilen des Bibeltextes (22, 27, 38, 42, 43) und fünf Nummern geben für Thesen verschiedenen, nicht religionsgesetzlichen Charakters biblischen Anhalt (12, 16, 18, 25, 44). Man sieht, die Anwendung unserer Formel gehört überwiegend der halachischen Discussion an; aber auch die nichthalachische oder agadische Schriftauslegung macht Gebrauch von ihr. Principiell gab es ja in der Zeit, in welcher unsere Formel entstand, keinen Unterschied zwischen halachischer und agadischer Schriftauslegung. Es ist nicht immer deutlich zu erkennen, warum der betreffende Bibeltext nicht als vollgiltige Belegstelle, als ראיה, betrachtet wurde. Doch lässt sich wohl bei allen aufgezählten Beispielen der Grund hiefür ermitteln; für einige habe ich die Begründung beigefügt. In einzelnen Fällen handelt es sich um eine blosse Analogie, die der herangezogene Bibeltext zu der durch ihn zu bestätigenden These bietet (s. 10, 23, 28); öfters ergiebt sich die Bestätigung der These nicht aus dem Wortlaute des citirten Bibeltextes, sondern aus einer bestimmten Deutung desselben (s. 15, 18, 22, 25, 42, 44). Aber wie immer es um die Gründe bestellt sein möge, die in den einzelnen Fällen die Anwendung unserer Formel bewirkten, das Eine ist klar: in ihr ist die principielle Scheidung zwischen exegetischer Deduktion und exegetischer Anlehnung zum Ausdruck gelangt. Die eine wird als ראיה, als vollgiltiger Beweis — der Ausdruck ist wie so mancher andere Terminus der tannaitischen Bibelexegese der Rechtsprechung entnommen —; die andere als זֵכֶר, als blosses Denkzeichen oder Mnemonikon angesehen. In dem als זֵכֶר citirten Bibel-

texte wird durchaus nicht — wie das Jacob ausdrückt — „die Sache“ die zu belegende These, Norm, Schrifterklärung „als thatsächlich vorhanden (und darum unbestreitbar) genannt, angeführt, citirt.“ Die betreffenden Bibelworte enthalten vielmehr bloss einen Hinweis, eine Erinnerung an den Gegenstand; sie sind ein Mittel, sich die These, Norm oder Schrifterklärung zu merken. In זֵכֶר לַדָּבָר hat זֵכֶר keine andere Bedeutung, als in den anderen Fällen, in welchen die Sprache der altjüdischen Tradition dieses Wort durch ל mit dem Gegenstande der Erinnerung verknüpfte. Ich erinnere nur[1] an das alte זֵכֶר לִיצִיאַת מִצְרָיִם, mit welchem Ausdrucke in den Festgebeten die hohen Feste als Erinnerungszeichen an den Auszug aus Aegypten bezeichnet werden. Ebenso wird der Sabbath als זֵכֶר לְמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, als Erinnerungszeichen an die Schöpfung bezeichnet. Neben זֵכֶר למעשה בר' (im liturgischen Stücke für den Freitagabend: מגן אבות) findet sich auch זִכָּרוֹן למעשה בראשית (im Kiddusch für denselben Abend).[2] Thatsächlich hat זֵכֶר in diesen Ausdrücken, ebenso wie in dem Ausdrucke זכר לדבר keine andere Bedeutung als das biblische זִכָּרוֹן in den von Jacob (Z. f. d. A. T. W. XVII, 77f.) zusammengestellten Beispielen; wie denn auch in der auf Prov. 10, 7 beruhenden Eulogie für Verstorbene זכרו לברכה mit זכרונו לברכה abwechselt. In dieser Eulogie hat allerdings זֵכֶר, und ebenso זכרון eine andere Bedeutung als in jenen Ausdrücken, in denen zu זֵכֶר eine Ergänzung mit ל hinzutritt. Als solche Ausdrücke seien noch erwähnt: זֵכֶר לַמִּקְדָּשׁ Erinnerungszeichen an das Heiligthum, זֵכֶר לַחֻרְבָּן Erinnerungszeichen an die Zerstörung

---

[1] S. auch Weiss a. a. O., S. 15.

[2] Dieser Kiddusch enthält auch den Ausdruck זכר ליציאת מצרים, und wahrscheinlich hat die Absicht zu variiren in dem anderen Ausdrucke זכר an die Stelle von זֵכֶר treten lassen.

des Heiligthums.[1] Es kann gar kein Zweifel darüber obwalten, dass זֵכֶר לְדָבָר derselben Gruppe von Ausdrücken angehört, die alle aus tannaitischer Zeit stammen. Ohne Zweifel war zur Zeit der Zerstörung Jerusalems der Ausdruck זכר לדבר und mit ihm unsere ganze Phrase אע"פ ..... שאין bereits vorhanden, da diese bereits von Autoritäten der Schule von Jabne, wie Eliezer b. Hyrkanos und Eleazar b. Azarja benützt wird. Der Ausdruck gehört also der Terminologie der alten palästinensischen Bibelexegese an, wie sie uns in den alten Bestandtheilen des tannaitischen Midrasch vorliegt.

Es sei zum Schlusse noch bemerkt, dass in nachtalmudischer Zeit die Bedeutung des Ausdruckes זכר לדבר erweitert wurde und man denselben auf das ganze Gebiet der traditionellen Exegese anwendete, soweit dieselbe mit dem natürlichen, einfachen Schriftsinne nicht übereinstimmte. Es figurirt neben אַסְמַכְתָּא, Anlehnung[2], womit die amoräische Zeit ungefähr das bezeichnete, was die tannaitische זֵכֶר לדבר nannte. Es sei nur auf Abraham Ibn Esra verwiesen, der זֵכֶר und אסמכתא in diesem erweiterten Sinne verwendet.[3] Ibn Esra ist es auch, der den Ausdruck זֵכֶר, wie er in זכר ליציאת מצרים u. s. w. erscheint, ebenfalls in erweitertem Sinne anwendet, indem er mit demselben alle biblischen Gebote kennzeichnet, welche als Erinnerungs-

[1] S. noch jer. Sukka 54c oben: מקיפין למזבח ז' פעמים זכר ליריחו. Ferner Mech. zu Deutronomium 16, 1 (edirt von Hoffmann in der Hildesheimer-Jubelschrift, p. 13): לילה זכר לנסים שנעשו לך בלילה.

[2] S. Tossafoth zu Nidda 32a, Schlagwort וכשמן, wo No. 39 unserer Liste als אסמכתא bezeichnet, dieser Ausdruck also als gleichbedeutend mit זכר לדבר verwendet ist.

[3] S. meine Schrift: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 54. Ibn Esra sagt gewöhnlich kurz זכר, jedoch gebraucht er auch den vollen Ausdruck. So im Commentar zu Gen. 1, 28: ושמו זה הפסוק זכר לדבר, mit Bezug auf die in der Mischna Jebamoth c. 6 Ende (65b) erwähnte Exegese.

mittel für die Grundgebote, für die in der menschlichen Vernunft wurzelnden religiösen und sittlichen Vorschriften und Gedanken dienen sollen. Ein Zweifel über die wahre Bedeutung des Wortes זֵכֶר in unserer Formel hat also eigentlich niemals bestanden, und der Versuch Jacob's, an die Stelle der im Sprachgebrauche und im Sachverhalte begründeten alten Auffassung eine neue zu setzen, muss als unnöthig und misslungen bezeichnet werden. Vielleicht wäre es sogar richtiger gewesen, aus dieser gesicherten Bedeutung des Wortes זֵכֶר, Denkzeichen, Erinnerungsmittel, in der es in der Mischnasprache erscheint, das biblische זֵכֶר an jenen Stellen zu erklären, wo es unzweifelhaft ein Synonym zu שֵׁם, Name ist. Ich glaube wenigstens, dass זֵכֶר nur deshalb „Name" heisst, weil der Name das Erinnerungszeichen für die Person ist, welche mit ihm benannt wird, das Mittel, sich der Person zu erinnern, sie zu erwähnen. Doch muss ich es unterlassen, die hierauf sich beziehenden Erörterungen Jacobs näher zu beleuchten, da es mir nur darauf ankam, den wahren Sinn des Ausdruckes זכר לדבר nicht verdunkeln zu lassen.

Budapest, April 1897.

W. Bacher.

Nachtrag zu S. 85. Nach No. 2 ist einzufügen:

2a. Gen. 26, 12. Die Anwendung dieses Verses mit der Formel אף על פי שאין ר' לד' זכר לדבר in dem Mechiltha-Fragmente zu Deutr. 15, 10 bei Hoffmann, Neue Collectanen im Jahresberichte des Rabbiner-Seminars zu Berlin (1897), S. 10.

Nachtrag zu S. 94. Ein einziges Mal ist mir im Sprachgebrauche der Amoräer der Ausdruck זכר לדבר begegnet. Im paläst. Talmud, Joma V, 1 (Col. 42b, Z. 62) sagt Hela, ein palästinensischer Amora vom Beginne des 4. Jahrhunderts, mit Bezug auf den Mischnasatz וביניהן אמה (zwischen den beiden Vorhängen vor dem Allerheiligsten ist eine Elle Entfernung): זכר לדבר כהיא דתנינן תמן אמה טרקסין. Er meint die Mischna Middoth IV, 7. Es handelt sich hier also nicht um Bibelexegese, sondern um die Erläuterung einer Mischnastelle mit Hülfe einer anderen. W. B.

Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen.

Von **B. Jacob** in Göttingen.

IV. Die Reihenfolge der Psalmen.

Das Buch der Psalmen besteht aus einer Reihe selbständiger Stücke verschiedenen Umfangs, nach unserer heutigen Zählung 150. So wie sie jetzt aufeinanderfolgen, ist anscheinend ihre Reihenfolge immer gewesen. Wir haben wenigstens keine Nachricht, dass jemals ein Psalm an anderer Stelle als heute gestanden hat. Wir haben daher kein durch äussere Zeugnisse gestütztes Recht für irgend eine Zeit eine andere Reihenfolge anzunehmen. Aber selbst wenn der heutigen Anordnung andere vorangegangen wären, so würde dies nichts an der Frage ändern, mit der wir uns jetzt beschäftigen wollen. Warum folgen die Psalmen so aufeinander, wie sie jetzt thun? Nach welchen Grundsätzen hat die (letzte) Redaktion sie geordnet? Denn überhaupt Grundsätze anzunehmen, halten wir uns ohne weiteres berechtigt. Wer einer Anzahl Dinge eine Aufstellung giebt, verfährt — wenn auch unwillkürlich — nach Grundsätzen, mögen sie noch so vielfältig, verschiedenartig und selbst absonderlich sein.

Man darf sich billig wundern, dass unsere Frage nicht öfter aufgeworfen und eine Beantwortung versucht worden ist. Jedenfalls ist sie nicht identisch mit der Frage nach

der Entstehung der Psalmensammlung. Diese ist allerdings oft behandelt worden. Man nimmt jetzt meist an, der Psalter sei aus kleineren Sammlungen entstanden. Den Grundstock bildete 3—41 als erste Sammlung davidischer Lieder, die etwa zur Zeit Esras veranstaltet wurde. Ihr folgte etwa gegen das Ende der persischen Zeit eine zweite Sammlung davidischer Lieder (51—71) sowie von Liedern der Zeitgenossen Davids (42—49. 50. 72. 73—83 mit einer abermaligen Nachlese 84—89, denn die Korah- und Asaphpsalmen müssen ursprünglich ein Ganzes gebildet haben). Die dritte Sammlung 90—150 aus jüngerer und jüngster Zeit. Zugestanden selbst, dies sei die Entstehung des Psalters[1],

---

[1] So lautet (nach Ewald u. W. R. Smith) die Darstellung u. a. im Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums S. 207 (Anhang zu Kautzsch: die hl. Schr. des A. T.'s). Es ist aber mancherlei dagegen einzuwenden. Warum „müssen" 42—49. 50. (72) 73—83 (—89) ursprünglich ein Ganzes gebildet haben? Was wissen wir denn von der Art, wie die Psalmisten ihre Lieder bekannt gaben? Mit welchem Rechte wird angenommen, dass ein Dichter eine ganze Sammlung mit Einem Male „herausgegeben" habe oder mehrere (Korah, Asaph u. s. w.) sich zur Herausgabe eines Almanachs vereinigten? Die Unterschrift unter 72 kann niemals bedeutet haben: Zu Ende sind die Gebete Davids, sonst hätte man sie nicht an dieser Stelle belassen. Es kann nur heissen: zu Ende sind Gebete Davids (d. h. jetzt kommt eine Reihe anderer). Damit sollte nicht ausgeschlossen werden, dass später wieder Davidpsalmen folgen könnten. Als Analogie ist Hiob 31, 40 trotz 40, 3 und 42, 1 völlig ausreichend. Ferner muss es mit den Gottesnamen in Buch II und III eine andere Bewandtnis haben, als man allgemein annimmt. Denn wenn wirklich der „Redactor" die Absicht hatte, den einen Gottesnamen gänzlich zu vermeiden, so hätte er dies auch — da es wahrlich keine grosse Kunst ist — fertig gebracht und ihn nicht 43 mal stehen gelassen. Man stelle sich doch die Redaktoren nicht immer als so sträflich einsichtslos, ungeschickt und lüderlich arbeitend vor, wie sie darnach hätten sein müssen. Man traue ihnen doch wenigstens die Akribie und Gewissenhaftigkeit der späteren Masoreten zu. Redewendungen endlich wie: „trotzdem" hat sich der andere Gottesname öfter „behauptet" oder: „trotzdem" sind auch makkabäische

so ist damit, wie gesagt, unsere Frage nicht erledigt, da noch niemand behauptet hat, die Reihenfolge sei eine chronologische.

Gestreift wurde die Frage schon im Altertum. Sie setzt unter Juden und Christen bei ψ 3 ein. Nach der Überschrift soll dieser Psalm sich auf die Flucht Davids vor seinem Sohne Absalom beziehen. Dieses Datum liegt aber hinter denen anderer Psalmen mit Überschriften aus Davids Leben. Auf christlicher Seite half man sich abgesehen von einer vereinzelt stehenden Zahlenspielerei mit der Auskunft, welche dem üblichen naiven Schematismus dieser Zeit entspricht: die Psalmen sind (von Esra) nach der Zeit ihrer Auffindung geordnet. Wie gewöhnlich ist der erste, der uns Auskunft giebt, Origenes[1]. „Ebenso (wie ψ 3) sind die meisten hinter dem 50. (51.) stehenden (davidischen) Psalmen lange vor dem dritten gedichtet, welchen David sprach, als er vor Absalom, seinem Sohne, floh. Diese Zeit liegt aber hinter dem Bekenntnis des 50. Weshalb hat er nun diese Stellung? Einerseits könnte man sagen: wegen der Bedeutung der Zahlen, wenn man sie nach arithmetischen Gesetzen betrachte. So werde z. B. die Zahl 7 in der hl. Schrift hochgehalten (wofür Beispiele beigebracht werden, ferner die 1. 3. 5 u. s. w.). Dementsprechend sei jeder Zahl der ihr analoge Psalm beigesellt, so dass der 50 das Bekenntnis Davids entspreche wegen des Gesetzes über das 50. Jahr, für welches Erlass der Schulden angeordnet wird. Demnach folgen die Psalmen nicht ihren Entstehungsarten

Psalmen (44. 74. 83) bereits in die zweite Sammlung „eingedrungen" sind nichts als mythologische Verschleierungen unserer Unwissenheit, womit man die Tücke des Objekts in die Kritik einführt. Wir möchten gern wissen, wie es ein Wort oder Vers oder Psalm machte, sich trotz des Redactors zu „behaupten" oder „einzudringen".

[1] XII 1073.

sondern der Bedeutung der Zahlen[1]. Andrerseits könnte man sagen, der Psalter sei eine Sammlung von Gesängen, Liedern und andern darin verstreuten Gedichten, welche Esra oder die alten Weisen ebenso wie die andern Schriften einfach so gesammelt haben, wie sie umliefen und sich der Überlieferung darboten."

Wie gleichfalls gewöhnlich, wird Origenes von den Späteren ausgeschrieben, besonders von Eusebius[2]. „So stellte er (Esra) denn die zuerst aufgefundenen zuerst und es fänden sich einerseits nicht die davidischen zusammen, andrerseits fänden sich zwischen denen der Söhne Kore, Asaph's, Salomons, Moses, Hemans, Aithans, Idithuns auch wieder davidische durcheinandergestellt, nicht nach den Zeiten, für die sie gedichtet, sondern nach denen sie aufgefunden worden sind. So komme es, dass der Zeit nach spätere, weil früher gefunden, früher stehen, frühere, weil später gefunden, an die spätere Stelle gesetzt sind. Dasselbe könne man auch bei den Propheten wahrnehmen."

Es wäre zwecklos, dies noch weiter durch die patristische Literatur zu verfolgen, wir würden derselben Erscheinung begegnen wie bei διάψαλμα, immer demselben Origenes.

Auf jüdischer Seite versuchte man es mit einem andern Ordnungsprinzip. Man erklärte die Reihenfolge aus inneren Beziehungen der Psalmen zu einander. Zufällig haben wir hierüber eine Kontroverse zwischen R. Abbahu, Zeitgenossen des eben angeführten Eusebius und gleich ihm in Caesarea lebend, und einem Christen. Wer bedenkt, wie es im

---

[1] Der Gedanke hätte für eine allegorisch-symbolische Auslegung sehr fruchtbar sein müssen. Dennoch findet er sich selten verwandt z. B. bei demselben Origines (XII 1055): „dass gerade die Pss. 8. 80. 83 die Überschrift ὑπὲρ τῶν ληνῶν haben, hänge mit diesen Psalmen zusammen" (sei gemeint worden; O. selbst weist es zurück).

[2] XXIII 74 siehe auch zu ψ 63.

wirklichen Leben zugeht, wird sich nicht übereilen, in diesem Christen Eusebius selbst finden zu wollen. In den meisten solcher Fälle ist uns das Gegenteil wahrscheinlicher. Der Bischof Eusebius und der Rabbi Abbahu haben sich — obgleich beide in dem nicht übergrossen Caesarea wohnend — vermutlich nie gesprochen, noch weniger mit einander disputiert. Die betreffende Stelle (Ber. 10a) lautet: Ein Christ fragte R. Abbahu: ψ 3, 1 heisst es: Psalm von David, als er vor seinem Sohne Absalom floh, 57, Michtam von David, als er vor Saul floh, in der Höhle. Welche Geschichte war zuerst? Da doch die Geschichte mit Saul vorangeht, so möge (die Bibel sie d. i. ψ 57) auch voranstellen! Antwortete er ihm: Für euch, die ihr Anknüpfung (סמוכים) nicht deutet, liegt allerdings eine Schwierigkeit vor, für uns, die wir es thun, nicht; [denn es lehrt R. Jochanan (Anfang des dritten Jahrh.): das Prinzip der Aufeinanderfolge aus inneren Beziehungen (סמוכים Anknüpfung) ist biblisch (מן התורה) angedeutet ψ 111, 7b f.: wohlbegründet sind alle seine Gebote, als סמוכים für ewige Dauer, die gemacht sind mit Wahrheit und gerade]. Weshalb nämlich folgt das Kapitel (פרשה) von Absalom auf das von Gog und Magog (ψ 2)? Damit, wenn dir jemand sagt, giebt es denn einen Knecht, der sich wider seinen Herrn empört (d. h. ist denn ψ 2, 1 denkbar?), du ihm antwortest: kommt es sonst vor, dass ein Sohn sich wider den Vater empört? Dennoch geschah es einmal (Absalom). So wird es auch in jenem Falle sein". Mit andern Worten: ψ 3, die Empörung Absaloms gegen seinen königlichen Vater, ist ein Vorbild von ψ 2, der Empörung gegen den himmlischen Vater und König sowie gegen den Gesalbten am Ende der Zeiten.

Das hier auf R. Jochanan zurückgeführte Prinzip ist aber bei weitem älter. Bereits Tannaiten, Zeitgenossen und

Schüler R. Akiba's verwenden es zur Schriftauslegung und streiten, ob es bei pentateuchischen Geboten zur Rechtsfindung benutzt werden dürfe (Hauptstelle Jebamoth 4a, wo es bereits auf R. Elasar b. Asarja zurückgeführt wird). Sicherlich gehört diese talmudische Kontroverse zu den vielen des zweiten Jahrhunderts, der Blütezeit des Bibelstudiums, in welchen alte Probleme von neuem aufgenommen und diskutiert werden. Dass der Midrasch dieser Zeit in vielen Punkten nichts anderes als eine neue Auflage der frühesten Bibelforschung ist, lässt sich aus äusseren Zeugnissen und inneren Gründen (vor allem dem Buche Henoch) nachweisen. Diese älteste Schriftauslegung trifft oft zweifellos die wahren Absichten der Redaktion, mit der sie vielleicht geradezu identisch ist. So ist auch unleugbar das Prinzip סמוכים oft beabsichtigt. Ein anderes echt biblisches und für das Verständnis der Bibelredaktion fruchtbares Prinzip ist der Satz מדה כנגד מדה, der Parallelismus der Glieder auf dem Gebiete der Sittlichkeit, überhaupt das Prinzip des כנגד, der Entsprechung. Die biblische Geschichte (z. B. Jakob, Joseph, David) ist mit darnach angelegt, Reden der Propheten darnach disponiert. Diese Motive neben andern wie der fortschreitenden Auslese Israels, der Reihenfolge der letzten Dinge, dem messianischen Ausblick machen fast ein theologisches System der Bibelredaktion aus. Daneben gehen natürlich äusserliche Bestimmungsgründe, chronologische, geographische u. a. Es dürfte sich, wenn dies verfolgt wird, ein Weg eröffnen, Zeit und Art der Kanonsammlung genauer zu bestimmen. Aber für die Psalmen ist das Prinzip der סמוכים nicht zu verwenden. Es ist auch nicht weiter verfolgt worden, und bald ergab man sich völliger Resignation. R. Josua b. Levi (etwas älter als R. Jochanan), heisst es im Midrasch Thehillim zu 3, 1, wollte die Reihenfolge der Psalmen

rechtfertigen (בקש לישב על (?) הספר הזה), da erging ein himmlisches Echo (בת קול): Störe den Schlafenden nicht"[1].

Im Mittelalter scheint nur Saadia der Frage näher getreten zu sein. Er sagt in der Einleitung zu seiner arabischen Psalmenübersetzung[2]: „Ich habe hier über die Reihenfolge der Psalmen zu reden, welche nicht der geschichtlichen Folge entspricht (was nun an ψ 3. 51. 52. 54 gezeigt wird). Ich habe gesagt, dass gewisse Psalmen an gewissen Plätzen im Tempel, im Osten, Westen, Süden und Norden gesungen wurden. Es ist daher möglich, dass die Psalmen, wie wir sie haben, nach dem Dienstort geordnet sind. Eine andere Lösung kann die sein, dass, wie ich gesagt habe, gewisse Psalmen für den Sabbat bestimmt waren, andere für die Festtage und Neumonde, vielleicht überdies wechselnd nach jedem Monat, dass sie also nach der Ordnung dieser Tage gestellt sind. Vielleicht sind sie entsprechend den sechs Abteilungen der Leviten (1 Chr. 26, 14—17), von denen jede andere Psalmen zu singen hatte oder nach den Sängerklassen: Söhne Korah's, Asaph u. s. w. geordnet. So mögen die Psalmen, welche nicht mit einer Überschrift versehen sind, gleichfalls einer Abteilung der Leviten angehören. Die endgültige Erklärung der Reihenfolge der Psalmen bleibt indessen eine offene Frage".

In neuerer Zeit haben sich namentlich Köster, Hengstenberg, Hitzig, Delitzsch um unsere Frage bemüht, die ersten drei in ihren Kommentaren, der letzte in einer eigenen Ab-

[1] Dieselbe Absicht wird aber dort bereits R. Ismael (b. Jose) vor seinem Lehrer zugeschrieben. Es ist unklar, ob er selbst sich dabei auf ψ 111, 8 berief, oder mit diesem Vers zurückgewiesen wurde. Nach dem oben aus Ber. 10a angeführten ist das erstere wahrscheinlicher. Übrigens ist der Name Ismael nicht sicher.

[2] u. a. Neubauer: The authorship and the titles of the Psalms according to early Jewish authorities in Studia biblica et ecclesiastica II. Oxford 1890 S. 14.

handlung[1]. So wie Köster zuerst unter den Neueren die Theorie ausgesprochen und konsequent durchgeführt hat, dass das in den Psalmen sprechende Individuum die Gemeinde sei, so hat er auch zuerst konsequent die Ordnung der Psalmen verfolgt. Er findet ihr Prinzip in Ähnlichkeit des Inhalts und wörtlichen Beziehungen (Stichworten). Die andern folgen im wesentlichen ihm. Delitzsch will sogar besondere Klassen der Anreihung finden: Echopsalmen (20. 21) Kontrastpsalmen (21. 22) Fortschrittspsalmen (22. 23. 86. 87). Er geht sämtliche Psalmen durch, dabei die Ansichten Kösters, Hengstenbergs und Hitzigs anführend mit seinen eigenen meist zustimmenden Beobachtungen. Einige wenige dieser Bemerkungen kann man gelten lassen, aber im ganzen ist das Verfahren verfehlt und überzeugt nicht. Es ist verfehlt, weil der Zusammenhang erst durch Gedankenverbindungen hergestellt wird, von denen wir keine Gewähr haben, ob sie altertümlich und im Sinne der Redaktion sind, z. B. Köster: ψ 15 soll den sittlichen Geist des Monotheismus der Immoralität des Götzendienstes (ψ 14) gegenüberstellen (aber 53?) Ps. 19, 1—7. 8—11 feiert Gottes Offenbarung in der Natur und im Gesetze gegenüber seiner Offenbarung in der Geschichte Davids ψ 18 (aber 19, 12—15?). Hengstenberg zu 25. 26: Mit diesen äusserlichen Beziehungen der beiden Pss. geht eine innerliche Hand in Hand .... wir haben ein Psalmenpaar vor uns, welches hinweist auf die Barmherzigkeit Gottes (25) und seine Gerechtigkeit als auf die beiden Fundamente der Zuversicht der Errettung für die Seinen. Köster: das Festhalten an Gott wird ψ 63 als ein Segen für Verbannte, Ps. 64 als ein Segen für Verfolgte gepriesen u. s. f. Das Köstersche Anordnungsprinzip

---

[1] De ordine Psalmorum eiusque causis ac legibus c. II von Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae. Lips. 1846.

kann auch nicht überzeugen, weil mit ihm jede andere Reihenfolge ebenso gut bestanden hätte. 2, 6 ציון הר קדשו, 3, 5 מהר קדשו. Wie oft kommen im Psalter ציון und הר ק' vor! 4, 9. 5, 13 כי אתה (!) 5, 6. 6, 9 כל פועלי און gleichfalls eine häufige Phrase; vgl. 7, 18 אזמרה שם יי' עליון 8, 2 שמך 9, 3 אזמרה שמך עליון. So ist es mit den meisten „Stichwörtern". Ja, wenn man sieht, wie z. B. die Krankenpsalmen, deren Phraseologie die zahlreichsten Übereinstimmungen zeigt, durch den ganzen Psalter verstreut sind, so kann man behaupten, es sei geradezu vermieden, Psalmen mit ähnlicher Sprache auf einander folgen zu lassen. Nach alledem stehen wir noch immer vor einem ungelösten Rätsel. Daher wollen wir trotz der Warnung jenes Bath-Kol versuchen, den Schlummernden, die Redaktion des Psalters, zu wecken und auszufragen.

Einige Beobachtungen liegen an der Oberfläche: Der Psalter ist in fünf Bücher (besser: Teile) eingeteilt 1—41—72—89—106—150; die Schlussdoxologien der ersten vier ergeben dies zweifellos. Aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke es geschah, wissen wir ebensowenig wie beim Pentateuch, aber das Motiv war gewiss ein כנגד, Entsprechung beider.

Die Psalmen sind teilweis nach Dichtern geordnet. Buch I enthält nur Davidpsalmen[1], aber auch in den andern Büchern finden sich solche, auffällig verstreut. Korah 42—49 aber 84. 85. 87. (88), Asaph 73—83 aber 50.

Die Psalmen sind nach ihrem durch eine Überschrift bezeichneten Charakter geordnet:

משכיל 42—45, 52—55, 88—89 aber 32. 78. 142.
מכתם 56—60 aber 16.

---

1 Abgesehen von der Einleitung 1. 2. Über 10 u. 33 s. diese Ztschr. 17, 53 f.

אל תשחת 57—59 aber 75.

הללויה (LXX) 105—107, 111—119, 134—136, 146—150 (ברכי נפשי 103—104). — —

Wir beginnen mit der Frage: Warum steht der Psalm אשרי האיש am Anfang? Die gewöhnliche Antwort ist: Er bildet mit seinem Lob des Gesetzes eine passende Einleitung. Aber dann würden andere Psalmen ebensogut passen, z. B. 111. 112. 119; ferner ist in Ps. 1 das Lob des Gesetzes oder vielmehr — da es gar nicht gelobt wird — die Beschäftigung mit ihm nur Eines der Dinge, um derentwillen der Gerechte glücklich gepriesen wird. Die Antwort muss lauten: um mit dem Worte אשרי ... „Heil" ... zu beginnen. Hierfür hatte man abgesehen von dem Passenden dieses Wortes einen besonderen Grund.

Wir lesen in einem Midrasch[1]: Womit Jakob (die Genesis) aufhört, mit einem Segen, damit beginnt (als er Abschied nimmt) Mose Dt. 33. Womit Mose aufhört 33, 29

[1] Midr. Theh. Buber S. 7 = Tanchuma I 221; Sifre zu Dt. 33, 1 (Fr. S. 142a). — Wir sind genötigt, uns im Folgenden wieder zunächst an die äusserst spärlichen Andeutungen der Tradition zu halten. Tradition heisst in diesem Falle Talmud (Midrasch). Nun wissen wir wohl, eine wie schlechte Geschichtsquelle in strengem Sinne der Talmud ist. Wie die Bibel enthusiastisch nicht wissenschaftlich, so ist der Talmud desultorisch nicht systematisch. Fast nie werden Facta präcise nach Ort, Datum und Umständen berichtet, Realien genau und anschaulich beschrieben, Grundsätze und Begriffe klar und erschöpfend definiert. Nichtsdestoweniger ruht das, was er sagt, auf Facten, Realien und Grundsätzen, die aus seinen Reden zu erschliessen sind. So hat er fast für keine Kategorie der Grammatik ein eigenes Wort; ihre ganze Terminologie fehlt ihm. Dennoch zeigt er das feinste, noch lange nicht genug gewürdigte Sprachverständnis, beruhend auf lebendigem ununterbrochen vererbtem Sprachgefühl. So sind auch seine gelegentlichen Bemerkungen über die Aufeinanderfolge von Bibelstücken als wertvolle Fingerzeige für die wahren Intentionen der Redaktion anzusehen. Der Talmud ist doch nun einmal unbestreitbar eine Fortsetzung der Bibel, seine Tradition der ihrigen, obgleich wir weder ihren Umfang noch ihre Sicherheit überschätzen wollen.

אשריך damit beginnt David ψ 1 אשרי האיש. Das Psalmbuch sollte nicht nur so eingeteilt sein wie die Thora, sondern auch an sie anschliessen. Damit ist gleichzeitig das Rätsel gelöst, warum c. 1 und nicht c. 6 am Anfang des Buches Jesaja steht. Die Reden Moses schliessen 1) mit einer Strafrede Dt. 32 האזינו השמים ותשמע הארץ, 2) mit einem Segen 33 וזאת הברכה — אשריך. Der Segen schliesst nach rückwärts an die Genesis, nach vorwärts an die Ketubim an; an die Strafrede aber schliessen die Nebiim an: Jes. c. 1 שמעו שמים האזיני ארץ[1]. Der sterbende Mose ist einerseits als Vater seines Volkes ein Nachfolger des sterbenden Patriarchen; er segnet die Stämme wie jener die Söhne. Andrerseits ist er das Prototyp des Propheten und Königs, und seine Erben sind Jesaja und David. Die ersten Worte dieser knüpfen an die letzten jenes an. Es soll damit die Einheit des Geistes in den Gottesmännern Israels bezeugt werden.

Die Rolle des Wortes אשרי ist aber damit noch nicht erledigt. Ein anderer Midrasch lautet[2]: Jede פרשה, die David am Herzen lag (שהיתה חביבה עליו), eröffnete er mit אשרי und schloss (חתם) sie damit. Dieser Satz des R. Jochanan wird als Beweis dafür angeführt, dass 1 + 2 Ein Psalm No. 20 ψ 19 No. 104 ψ 103 sei. Er ist höchst auffallend, da es thatsächlich kein zweites Kapitel giebt, welches mit אשרי anfinge und schlösse. (Selbstverständlich kann חתם nicht das letzte Wort bezeichnen, was ja bei אשרי nicht möglich ist, sondern es ist damit der schliessende Satz gemeint, das Siegel[3]; der Terminus ist von der ברכה

[1] Die Baraitha b. b. 14b beweist nicht dagegen.

[2] Berach. 10a.

[3] Oder besser: der Verschluss; diese Bedeutung scheint auch die ursprünglichere zu sein, noch erhalten חותמות שבקרקע Beza 31b Thürverschlüsse durch Strickknoten (Raschi: דלתות פתחי בורות ומערה הסגורים

hergenommen). Aber ein fernerer Midrasch lautet[1]: 22 mal steht אשרי im Psalter geschrieben. R. Josua b. Karcha lehrt: 20 mal steht אשרי im Buche der Psalmen entsprechend (כנגד) den 20 הוי im Buche Jesaja. Sprach Rabbi (Jehuda I): ich wundere mich wie R. Josua lehren konnte: 20 mal steht אשרי im Buche der Psalmen; ich sage, es sind 22 entsprechend den 22 Buchstaben." Dieser Midrasch lehrt, dass man sich zu irgend einer Zeit und aus irgend einem Grunde veranlasst gesehen hat, die אשרי in den Psalmen und die הוי in Jesaja zu zählen. Die Beziehung beider durch כנגד ist natürlich sekundär, da sie ja erst vollzogen werden konnte, als man beide Zahlen hatte; ja wir sehen deutlich, wie dem כנגד zu Liebe die Zahl oder der Zahl zu Liebe das כנגד geändert wird. Solcher und ähnlicher Zählungen findet sich im Talmud und Midrasch bereits eine beträchtliche Menge. Sie zählen aber immer nur Bedeutsames, Charakteristisches und haben noch nicht die Tendenz, den Text masoretisch sicher zu stellen. Sie sind wohl sehr alt und vielleicht auch eine Veranlassung gewesen, den Namen der ältesten Schriftgelehrten סופרים als „die Zählenden" zu deuten. Die älteste Form ist u. E. die Priamel mit dem Bindewort יבא[2].

Wenn wir nun die beiden zuletzt angeführten Midraschim zusammenhalten, so kann in dem ersteren פרשה nicht Kapitel

---

כקשרי חבלים); dem entspricht dann als Gegensatz פותח. Es ist nicht selten, dass das Neuhebr. ursprünglichere Bedeutungen aufbewahrt.

[1] Midr. Theh. zu 1, 1 (Buber 1. 9) Lev. r. 34, 1; bei Buber Anm. 113 u. 114 und zu Lev. r. die Kommentatoren Samuel Japhe Aschkenasi (יפה תואר), Samuel Straschun u. Wolf Einhorn.

[2] Z. B. Mechiltha zu 15, 16: Von vieren wird der Ausdruck קנה gebraucht: Israel (Ex. 15, 16), Himmel und Erde(?) (Gen. 14, 1 a), dem Tempel (ψ 78, 54) der Thora (Spr. 8, 22); so komme Israel in das Land und baue den Tempel im Verdienst der Thora; zu 15, 17: vier heissen נחלה: der Tempel (Ex. 15, 17) das hl. Land (Dt. 15, 14), die Thora (Num. 21, 9) und Israel (Joel 4, 2) so komme ... der Ausdruck יבא (תבא) schon im Munde Jochanan b. Sakkai's j. Kidd. 59d.

heissen sondern Gruppe von Kapiteln, und die Midraschím wollen besagen: Ein Leitwort für die Ordnung der Psalmen ist אשרי, sei es beginnend, sei es schliessend.

Mit אשרי beginnt ψ 1 und mit demselben Wort (ψ 2) schliesst er. Desgleichen beginnt damit ψ 41, der letzte des ersten Buches, so dass also das erste Buch mit einem אשרי Psalm beginnt und schliesst. Ebenso — beginnt zwar nicht aber — schliesst das zweite Buch mit 'יאשר 72, 17; desgleichen beginnt 106 (3 nach der Einleitung 1. 2), der letzte Psalm des vierten Buches mit אשרי und es schliesst damit 144, (46) das ist, wie wir noch sehen werden, das fünfte Buch. Demnach würde uns אשרי nur am Beginn oder Ende des dritten Buches fehlen (wenn nicht 73, 1 אך טוב es vertreten soll)[1].

Mit אשרי beginnt ferner ψ 112, der letzte vor dem Hallel und ψ 119, der erste nach dem Hallel, der es von den 'שיר המע trennt; und auch das andere Hallel (134—136) wird mit einem Psalm abgeschlossen, dessen letzter Vers mit אשרי beginnt (137, 9). Von den übrigen אשרי, die als beginnend oder schliessend in Betracht kommen, steht eines 32, 1. Dieser Umstand ist eine weitere Bestätigung dafür, dass 32 und 33 Ein Psalm sind, denn wir werden bald sehen, dass mit 33 eine Gruppe schliesst, ferner 127, 9 der Salomo zugeschriebene 'שיר המע, ebenso 128, 1. Es sollten also die 'שיר המע in zwei Gruppen geteilt werden, 8 + 7, von denen die erste mit אשרי schliesst, die andere damit beginnt. Ein Buch des Heils sind die Psalmen.

So wie אשרי seinem Geiste nach und gemäss der Häufigkeit seines Vorkommens ein rechtes Psalmenwort ist, so הוי ein spezifisches Prophetenwort. Es kommt sogar aus-

---

[1] Oder noch besser ישר, dann lies: אך טוב לְיָשָׁר אֵל | אלהים לברי לבב für לְיִשְׂרָאֵל (Rahmer).

schliesslich bei Propheten vor und am häufigsten bei Jesaja (21 mal, Jer. 8, Ez. 3, Dodekapr. 14; selbst 1 Kö. 13, 30 steht es bei der Totenklage um einen Propheten). Wie nun אשרי für die Psalmen, so ist הוי ein Leitwort für die Ordnung der Weissagungen des Buches Jesaja (c. 5, 8. 11. 18. 20. 22); es sollte also die erste Gruppe mit הוי beginnen (c. 1, 4, wo die eigentliche Rede des Propheten wieder beginnt) und schliessen; cfr. ferner 28, 1. 29, 1. 30, 1. 31, 1. 33, 1). Schliesslich fügen wir noch hinzu, dass ein Leitwort für die Ordnung des Spruchbuches, die zu ermitteln besonders schwierig ist, בני (שמע) ist (1, 8. 2, 1. 3, 1. 4, 1. 5, 1. 6, 1. 20. 7, 1). Alle drei Worte charakterisieren trefflich ihre Bücher.

Wir haben von Gruppen innerhalb der Psalmbücher gesprochen. Wir gewinnen hierfür ein neues Moment, wenn wir die alphabetischen Psalmen betrachten. Der innere Grund dieser Dichtungsart ist die Fiktion, Einem Gedanken alle Wendungen, die denkbar seien, abgewinnen zu können, indem man ihn durch die ganze Sprache verfolgt. Dies scheint durch das Alphabet verbürgt. Möglicherweise war auch das Alphabet ein Mittel für das Auswendiglernen. Dies konnte aber nur für 9+10. 25. 34. 37 gelten, und es ist auch damit die Stellung noch nicht erklärt. Die andern sind 111. 112. 119. 145. Diese Psalmen sind an ihre Stelle gesetzt als ornamentaler Abschluss von Gruppen. 111. 112 schliessen die dem Hallel vorangehende Gruppe, 119 das Hallel selbst und 145 den ganzen Psalter. 146—150 aber sind fünf Psalmen entsprechend den fünf Büchern und bilden den endgültigen Abschluss.

Dass diese Erklärung richtig ist, kann man auch aus dem Buche der Sprüche sehen. Auch hier wird das ganze Buch ornamental abgeschlossen durch das alphabetische Lob-

lied auf das edle Weib[1]. Noch besser aus dem Buche b. Sirachs. Hier ist das Buch mit 50, 29, der Unterschrift des Verfassers, bereits völlig abgeschlossen. Aber ebenso wie in den Psalmen (145) folgt noch ein alphabetischer Psalm[2] und dann erst der letzte Schluss. Wenn demnach 144 bereits der eigentliche Schluss des Psalters ist, dann schliesst er nicht nur mit אשרי wie der Segen Moses, sondern auch mit genau demselben Gedanken wie die Thora. Auch die Propheten schliessen mit dem Hinweis auf die Thora Moses, wie sie beginnend daran anknüpfen. Hierauf will auch das ז' רבתי Maleachi 3, 22 aufmerksam machen[3].

Wir haben erkannt, dass unter den Psalmen zwei grosse Gruppen zu unterscheiden sind, die Tempelpsalmen und die Privatgebete, dass der Psalter ein Tempelgesang- und ein Privatgebetbuch war. Es sind nun die Psalmen so geordnet, dass die Privatgebete an das Ende der Bücher gestellt sind. 38—41 im ersten Buch, 69—71 im zweiten, 86. 88 im dritten, 102 im vierten, 140—143 im fünften. Aber hierbei konkurrierten andere Motive. Dass 41 nicht vor 38. 39 steht, welche in höherem Grade Krankenpsalmen sind, dafür gab das אשרי-Motiv den Ausschlag; ebenso dass im letzten Buch noch 144 folgt. Im dritten Buch sollten wohl הודו

---

1 Sehr wahrscheinlich dünkt uns die Ansicht des Maimonides, More nebuchim Einleitung (Ein Beispiel nun der ersten Art von den Gleichnissen der prophetischen Rede ....) dieser Schluss vom edlen Weibe solle dem Anfang entsprechen, wo die Weisheit als Weib personificiert ist.

2 b. Sirach ist ja nicht blos eine Nachahmung der Sprüche, sondern auch der Psalmen und des Buches Hiob.

3 Dies ist die einfache Erklärung einer Anzahl von grossen Buchstaben. Sie vertreten unser Unterstreichen und gesperrten Druck. Nur begnügte man sich den ersten Buchstaben gross zu schreiben oder in einem ganzen Satz den letzten Buchstaben des ersten und des letzten Wortes (Dt. 6, 4), wodurch der ganze Satz hervortrat. Die Gründe der Hervorhebung sind allerdings verschiedener Art.

Psalmen schliessen, um an die ersten des vierten anzuschliessen und (da sie doch irgendwo untergebracht werden mussten) so wurden ihnen die beiden ברכי נפשי mit ähnlichem Anfang vorangestellt. Dass aber im zweiten noch 72, im dritten 89 folgt und zwischen 86. 87 der 88. tritt, hat seinen Grund in einem ferneren Ordnungsprinzip.

Die Psalmen sind auch nach Verfassern (im Sinne der Redaktion) geordnet. Aber warum stehen nicht alle Davidpsalmen beisammen, warum nicht alle der Söhne Korah's, warum vor allem ist der eine Asaphpsalm 50 so weit von seinen Brüdern 73—83 getrennt? Dies glauben wir folgendermassen erklären zu können.

Wenn die biblische Erzählung oder Redaktion Nebensächliches, Minderwichtiges einzuordnen hatte, so standen ihr drei Wege offen: es vorauszuschicken (z. B. Gen. 1—36) oder in die Mitte zu nehmen (z. B. Jes. 13—23, LXX Jer.) oder nachzutragen (Jer. 46 ff.). Für den Psalter waren dem Redaktor die Hauptsache die Davidpsalmen. Zunächst füllte er mit ihnen ein ganzes Buch (I). Mit dem Rest hätte er noch ein zweites Buch füllen können, aber abgesehen davon, dass er sonst manchen Ordnungsgrundsatz nicht hätte durchführen können, wollte er, um den Charakter des davidischen Psalters zu wahren, in jedem Buche Davidpsalmen haben, und er befolgte nun das Prinzip, sie in das Centrum zu nehmen, die andern Psalmen aber an den Anfang und das Ende der Bücher zu setzen.

Darum gehen in Buch II Korah und Asaph voraus und Salomo schliesst. Buch III gehen Asaph und Korah voraus und Heman und Ethan schliessen. Buch IV geht (wahrscheinlich seiner Würde halber) Mose voraus, und da nun die fremden Namen erschöpft sind, so schliesst das Buch mit einem anonymen Psalm, wie das fünfte Buch damit beginnt und schliesst. 127 ist zwar לשלמה überschrieben,

konnte aber nicht aus den שיר המעל' herausgenommen werden, da sie zusammenstehen sollten.

Dichter mit mehreren Psalmen sind ausser David nur Asaph und Korah. Es ging also an, beide beidemal voranzustellen und zwar zuerst die Hauptmasse der Korahpss. und vorläufig Ein Asaphps. (50) im dritten Buche erst die Hauptmasse der Asaphpss. und dann Korah. Der letztere hatte den einzigen Davidps. dieses Buches 86 in die Mitte zu nehmen (84. 85—86—87. 88), weil er als Gebet (תפלה) erst hier gegen das Ende stehen sollte. Auch das vierte Buch hat nur Einen Davidps. 88 hat übrigens aus noch nicht erklärten Gründen zwei Überschriften 1) שיר מזמור לבני קרח, 2) למנצח וגו'. Daher also kommt es, dass auf die Krankenpsalmen des dritten Buches noch 89 (Ethan) folgt, auf die des zweiten 72 (Salomo und Schluss mit יאשר').

Auch das glauben wir rechtfertigen zu können, warum im zweiten Buch die Korah-, im dritten die Asaphpss. vorangehen.

Ein Midrasch der obengenannten Art, den wir für sehr alt halten, weil er schon in den ältesten Werken anonym auftritt, macht auf gewisse stehende Wortfolgen aufmerksam. Aber, um nicht den Glauben aufkommen zu lassen, die Reihenfolge solle auch die Rangfolge bedeuten, findet sich wenigstens Ein Mal die umgekehrte Reihenfolge. So heisst es gewöhnlich: Himmel und Erde aber Gen. 2, 4: Erde und Himmel, Vater und Mutter aber Lev. 19, 3: Mutter und Vater, Mose und Aharon aber Ex. 6, 26: Aharon und Mose, Abraham, Isaak und Jakob aber Lev. 26, 42 Jakob, Isaak und Abraham[1]. Diese artige Bemerkung hat vielleicht einen bibelredaktionellen Hintergrund, und es ist immerhin nicht

[1] Mech. zu 12, 1 (u. 20, 12) s. den Stellennachweis von Friedmann und ausserdem Thosephtha Kerithoth 4, 15.

undenkbar, dass der Geist, aus dem sie geflossen ist, auch bei der Stellung der Korah- und Asaphpss. wirksam war. Keiner sollte nachgesetzt werden. Man redigierte eben auch mit Geist und Gemüt.

Die Psalmen sind nach ihrem durch eine Überschrift angegebenen Charakter geordnet. So stehen die אל תשחת (לדוד) zusammen 57—59, dass aber 75 von ihnen getrennt ist, hat darin seinen Grund, weil er auch ein Korahps. ist. Die תפלה Psalmen stehen nicht beisammen, weil sie, sofern sie Krankengebete sind, an das Ende des Buches gehörten, (86. 102. 142), oder es war die Stellung durch den Verfasser bedingt (90). Nur 17 ist damit nicht erklärt. Die משכיל bilden Gruppen mit Berücksichtigung anderer Anordnungsmotive; nur 32 steht wieder isoliert im ersten Buche. Dasselbe gilt von מכתם ψ 16 getrennt von 56—60. Es scheint daher, dass das erste Buch von jeder Art Psalmen enthalten sollte, daher 1 מכתם, 1 משכיל, 1 תפלה, ebenso wie jedes Buch wenigstens 1 לדוד enthalten sollte. Freilich hätte ja alsdann 14=53 als משכיל dienen können. Jedenfalls lehrt der Umstand, dass derselbe Psalm als Nr. 14 למנצח, als Nr. 53 aber ל׳ על מחלת משכיל heisst, dass משכיל nicht eine Dichtungsart bezeichnen kann, sondern etwa eine Vortragsart, etwas, wofür die Stellung des Psalms oder sein Gebrauch massgebend ist[1]. Warum aber überhaupt derselbe Psalm zweimal im Psalter steht, dafür dürfte der Grund einfacher sein, als man gewöhnlich annimmt: wegen der starken Textverschiedenheit. Die Abweichungen waren zu stark und zu zahlreich, als dass sie sich unter ein קרי hätten bringen lassen, daher nahm man den andern Text ganz auf. Ebendies wird auch der Grund

---

[1] Es ist zu bemerken, dass sich mit מזמור weder משכיל noch מכתם noch תפלה verträgt.

der Aufnahme von Ps. 18 neben 2 Sam. 22 sein, und so erklären wir uns auch, warum das Buch des Siraciden nicht in den Kanon aufgenommen wurde. Der Inhalt konnte, soweit wir es beurteilen können, nicht den geringsten Anstoss geben, den Namen des Verfassers hätte man weglassen können, die späte Abfassung kann auch nicht die Ursache sein, denn Daniel ist später verfasst. Aber man konnte sich vielleicht nicht über den Text einigen. Zeuge dessen sind der Grieche und der Syrer und die soeben gefundenen hebräischen Fragmente, alle drei Texte weichen weit von einander ab. — Vielleicht aber fand man auch die Gattung bereits genügend vertreten, besonders in den Sprüchen.

Nachdem wir die Hauptgrundsätze für die Anordnung der Psalmen gefunden haben, hätten wir nunmehr im Einzelnen die Ordnung innerhalb der Gruppen zu ermitteln. Aber das ist sehr schwer. Wir kommen vorläufig nicht über einige Vermutungen hinaus. So scheint die Reihenfolge 42 ff. folgende zu sein: 42. 43 fern vom heiligen Lande, 44 das heilige Land, 45 der König, 46 Jerusalem, 47 der Tempel (V. 5), 48 Zion, der heilige Berg, 49(?) 50 an einem Feste[1]. Auch die Gruppe 93—99 scheint durch einen bestimmten Gedankengang zusammengehalten zu werden, 93. 97. 99 beginnen יי׳ מלך. Die Vermutung Saadia's, die Psalmen seien nach den Festen geordnet, an denen sie gesungen worden, ist vielleicht für einige Psalmen oder Gruppen zutreffend (65—68). Insbesondere scheinen Psalmen, welche die — übrigens nie deutlich unter David hinabgeführte — biblische Geschichte darstellen (74—81. 83. 85. 87. 89. 105—107. 135—136) für Feste bestimmt

[1] Cfr. Joma 70a das Gebet des Hohenpriesters: Für den Tempel, die Priester, Israel u. s. w.

gewesen zu sein. Im Tempel, müssen wir bedenken, gab es keine (regelmässige) Thoravorlesung, und sicherlich hatten nur Priester, Leviten und Schriftgelehrte Exemplare des kostbaren Buches und studierten in ihm. Wir erblicken in Psalmen wie 105—107. 135—136 Mittel der Volksbelehrung über die alte Geschichte und Gottes Wunderthaten, in gewissem Sinne Keime der die Bibel auslegenden Predigt und des homiletischen Midrasch. — Wir glauben also von Prinzipien für die Anordnung der Psalmen gefunden zu haben: das Leitwort אשרי, den ornamentalen Gruppenabschluss durch alphabetische Psalmen, Tempelpsalmen und Privatgebete, Ordnung nach Verfassern derart, dass die nichtdavidischen die Bücher beginnen oder schliessen, Ordnung nach der Vortragsart, innerhalb der Gruppen vielleicht nach den Heiligtümern Israels und nach den Festen.

Es mag dem Scharfsinn der Forscher überlassen bleiben, noch tiefer in die Arbeit der Psalmenredaktion einzudringen. Wir geben zum Schluss eine Übersicht über die Einteilung nach Gruppen, wovon u. E. auszugehen wäre.

I. 41 Pss. resp. 40 (1 + 2) 39 (9 + 10) 38 (32 + 33).

Erste	Gruppe	1—8; 9 + 10.
Zweite	„	11—18.
Dritte	„	19—24; 25.
Vierte	„	26—32 (+ 33); 34.
Fünfte	„	32—36; 37.
Sechste	„	38—41.

II. 31 Pss. resp. 30 (70 + 71).

Erste	Gruppe	42—50.
Zweite	„	51—55.
Dritte	„	56—60.

Vierte	„	61—68.
Fünfte	„	69—70 (+ 71); 72.

III. 17 Pss.

Erste	Gruppe	73—83.
Zweite	„	84—89.

IV. 17 Pss.

Erste	Gruppe	90—100.
Zweite	„	101—102; 103—104; 105—106.

V. 44 Ps.

Erste	Gruppe	107—110; 111. 112.
Zweite	„	113—118; 119.
Dritte	„	120—127; 128—134.
Vierte	„	135—136; 137.
Fünfte	„	138—144; 145.
Sechste	„	146—150.

In Summa 150 resp. 149. 148. 147. 146 Pss. Vgl. zur Gesamtzahl Rappoport: Halichoth Kedem S. 18 und Grätz: Kommentar I. 9.

Kainszeichen, Keniter und Beschneidung.

Seitdem der Herausgeber dieser Zeitschrift seinen Artikel „Das Kainszeichen“ schrieb (ZAW XIV S. 250 ff.), habe ich mir öfters die Frage vorgelegt: Kann dieses Zeichen, anstatt einer Tätowierung oder einer Haartracht, nicht die Beschneidung gewesen sein?

In 1 Mos. 4, 1 und 4, 17 ff. haben wir die alte Quelle J^1 (vergl. והאדם ידע את חוה אשתו v. 1 mit וידע קין את אשתו v. 17). Was dazwischen steht ist die jüngere Arbeit des J^3 (4, 2—16), mit ihrem אות (v. 15) an את (v. 1) des J^1 sich anknüpfend.

Eva sagt: קניתי איש את יהוה (v. 1). Was ist את? So lange man daraus die Präposition אֵת oder das Zeichen des Accusativus אֶת lesen will, bleibt doch die Exegese ein rechter Notschuss. Warum sollen wir nicht אֹת (= אות) lesen? Das giebt einen sehr guten Sinn: „Ich habe bekommen den Mann des Jahwezeichens“. (איש אות, vergl. אנשי מופת, Sach. 3, 8; und für die Genetive: 1 Mos. 47, 9; Jes. 10, 12; Jes. 21, 17; Hiob 12, 24). J^3, in J^1 vom איש את lesend, fühlte sich veranlasst, näher zu erklären, wie Kain das Zeichen bekommen hatte, und giebt in 1 Mos. 4, 2—16 symbolischer Weise ein Stücklein Kenitergeschichte.

In Israel hat es eine Tradition gegeben, dass Mose's Schwiegervater ein Keniter gewesen sei, welche Überlieferung

wir in der deuteronomistischen Überarbeitung von Richt 1, 16 und 4, 11 bewahrt finden. Und J^1 berichtet, dass Mose's Frau Zippora in Mose's Geschlecht die Beschneidung eingeführt hat (2 Mos. 4, 24—25). Die Beschneidung war, nach J^1, bei den Kenitern, bereits bevor Israel sie annahm, etwas zum Jahwehdienste gehöriges, ein schützendes Zeichen. Und das Zeichen, das, nach J^3, ישם יהוה לקין (1 Mos. 4, 15), muss doch etwas gewesen sein, das Kain überall mittrug, sollte es ein Schutzmittel sein.

Bei seiner Interpolation (1 Mos. 4, 2—16) — denn J^3 ist wahrscheinlich Redaktor von J^1 und J^2 — übersieht er aber, dass J^1 die Beschneidung beim Kainstamme für älter hält als die Ereignisse, die er in seiner Erklärung des Kainzeichens als Brudermord charakterisiert.

Dieses Mordes wegen lässt J^3 Kain vom Ackerlande und von Jahweh's Heiligtümern (מעל פני אדמה ומפניך, 1 Mos. 4, 14^a) vertrieben werden, um hinfort als Nomade in dem Lande, unbebaut und bebaut, umherzuziehen (נע ונד בארץ 1 Mos. 4, 16^b). Seine neue Wohnstätte heisst das Land des Umherschweifens (ארץ נוד, 1 Mos. 4, 16); das ist, meines Erachtens, das Negeb zwischen Juda und Edom. (Eine Glosse des R, um J^3 besser an J^1 anzuknüpfen, ist gewiss קדמת עדן).

In der Zeit Barak's und Debora's treffen wir Keniter ansässig in der Ebene des Kison. Die ältere Siseraüberlieferung lässt sie in Zeltdörfern wohnen unweit von Ḥarôseth-haggojîm (heute Ḥarôthije, am linken Ufer des Kisonbaches) und vom Tabôr (Richt. 4, 16—17). (Vergl. die Ḥawwôth-Ja'îr, die in Gilead immer in einer bestimmten Gegend ihre Plätze eingenommen haben.)

Die jüngere Jabinüberlieferung dagegen stellt sie viel nördlicher, bei Jabin's Hauptstadt Kedes, und lässt Ḥeber sich von den übrigen Kenitern getrennt haben. Das ist

einfach um eine so nördliche Stellung eines Keniterclans zu erklären (Richt. 4, 11, wo מבני חבב חתן משה kennbar vom deuteronomistischen Redaktor des Richterbuches ist).

Die glaubwürdigste Überlieferung ist natürlich die ältere Siseratradition, weil bezüglich Ḥeber's Wohnplatz und Schlachtfeld mit dem sehr alten Deboraliede völlig übereinstimmend (vergl. Richt. 5, 19. 21: קישון, תענך, מגדו).

In Saul's Tagen und später treffen wir die Keniter im Negeb an (1 Sam. 15, 6); also in den Steppen, weit vom Ackerlande (אדמה) der Kisonebene.

Die Erzählung des J3 vom Brudermorde in 1 Mos. 4 giebt uns vielleicht den Schlüssel des Rätsels in die Hand. Die mit den erst in Kanaan eingedrungenen israelitischen Stämmen mitgekommenen Keniter sollen sich am Kison angesiedelt und da noch in den Tagen des Barak Ackerbau betrieben haben. Aber kurz darauf haben sie gewiss etwas scheussliches betrieben, wovon der Mord Abel's bei J3 das Symbol ist. Sie wurden deshalb verjagt, und ihre grössere Mehrzahl floh durch das Jordanthal südwärts.

In Richt. 5 finden wir Juda noch gar nicht zu den Stämmen Israel's gerechnet. Das wird seine Ursache wohl nicht haben in der Reihe kanaanitischer Städte von Jerusalem bis Philistäa. Über Jericho und durch das Transjordanische wird doch wohl Verbindung mit den Brüdern im Norden zu suchen gewesen sein. In Richt. 1, 16 hat Juda noch seine Stellung um die Palmenstadt (Jericho), wo sich ihm Keniter anschliessen. Kalêb und Othniêl aus dem kenitischen Clan Kenaz werden da ausserdem als mit Juda verbunden vorgeführt (Richt. 1, 12—13). Soll das nicht heissen: Juda ist erst nach der Besiegung der Kanaaniter nord- und südwarts des Kisons in Kanaan eingefallen; hat in den ersten Zeiten nur die Gegend nördlich und nordöstlich von Jerusalem eingenommen; ist endlich, mit den

aus der Kisonebene verjagten Kenitern verbunden, südwärts gerückt, und hat mit Hülfe dieser den süd-östlichen, und mit Hülfe der Reste des alten Simeonstammes den süd-westlichen Teil des späteren Königreiches Juda erobert, ohne doch das starke Jerusalem unterwerfen zu können? (Juda als den Ersten der alle-zugleich in Kanaan einfallenden Israeliten in Richt. 1 verdanken wir dem judäischen deuteronomistischen Redaktor.) In den durch Juda aufgegebenen Gegenden um Jericho breitete sich bald der schon in Barak's Tagen von Efraim getrennte Stamm Benjamin aus. Ein Eindringen der Stämme Juda und Simeon von Süden aus ist gar nicht so sicher, als z. B. Kuenen gemeint hat (H. K. O.[2] S. 356); nach der ältesten israelitischen Tradition selbst sehr unwahrscheinlich.

So können wir in Saul's Zeit die Keniter im Negeb antreffen, in Freundschaft sowohl mit Judäern als Amalekitern lebend.

Warum will Saul sie verschonen? Sie sind alte Bundesgenossen Israel's. Sie sind auch Jahwehdiener. Sie tragen das Zeichen, das sie vor Ausrottung schützt (1 Mos. 4, 15), eben dasselbe Zeichen, das auch Israel trägt. Selbst von älterer Zeit her als Israel.

Eine Reminiscenz, dass Israel in der vorkanaanitischen Periode die Beschneidung noch nicht allgemein geübt hat, liefert uns J[1] in Jos. 5, 2. 3. 8, obgleich überarbeitet vom deuteronomistischen Redaktor, der die allgemeine Beschneidung in Gilgal zu einer wiederholten macht. Der alte Jahwist weiss es noch sehr gut, dass die Väter im Transjordanischen unbeschnitten gewesen sind, und dass die Benê-Mošè die Ersten in Israel waren, die das kenitische Jahwehzeichen an sich getragen haben. Wahrscheinlich ist in Gilgal, nach Inbesitznahme des alt-kanaanitischen Heiligtums, die Beschneidung feierlich eingeführt worden bei den Stämmen,

die da kamen, Jahweh anzubeten. Juda kann, beeinflusst von den kenitischen Clans in seiner Mitte, sie bald angenommen haben. Der Name des Hügels in Gilgal (גבעת הערלות, Jos. 5, 3) deutet auf eine einstmalige Massenbeschneidung, denn dass die gewöhnliche Beschneidung je beim Heiligtume stattgefunden haben soll, und nicht immer, wie noch heute, im Geburtshause, davon findet sich nirgends im A. T. eine Spur. Was PC in 1 Mos. 17 erzählt von der Institution des Bundeszeichens in Abraham's Zeit ist kennbar genug Frucht theologischer Reflexion. PC konnte unmöglich die Urväter des beschnittenen Volkes, mit welchen die Geschichte Israels anfangen sollte, als mit dem heiligen Zeichen unbekannt sich vorstellen.

Ein Teil der Keniter hat vielleicht nach ihrer Vertreibung aus der Kisonebene bei den Aseritern Aufnahme gefunden, denn PC kennt einen Clan des Stammes Aser namens Ḥeber (1 Mos. 46, 17). Dieser Umstand kann auch dem Verfasser des Jabinberichtes Anleitung geboten haben, Ḥeber vom Kison nach der Nähe von Kedes zu versetzen. Und 1 Chr. 2, 55 lässt den Stammvater der Rechabiter, die in Jehu's Tagen im Reiche Israel und in Jeremia's Tagen im Reiche Juda nomadisierten, kommen von Ḥammath (in Naphtali), wohl identisch mit 'Ammaos (Jos. Ant. XVIII, 2, 3) im heutigen Wadi Ammas, nördlich von Tiberias. Die Rechabiter können den nomadischen Sitten von Alters her treu geblieben, oder auch nach der Vertreibung des Kainstammes vom Norden dazu zurückgekehrt sein, weil sie glaubten, dass die Keniter sich durch ihre Ansiedelung auf dem Ackerland versündigt hätten.

Der kenitische Clan Kenaz, oder doch ein Teil desselben, scheint später sich Edom angeschlossen zu haben, denn PC nennt einen edomitischen Stamm Kenaz (1 Mos. 36, 15). Die übrigen Keniter sind allmählich dem Juda-

stamme einverleibt worden, und haben im Negeb Städte gebaut (1 Sam. 30, 29, vergl. 1 Mos. 4, 17).

Habe ich hier das Richtige getroffen, dann ist eine alte crux interpretum beseitigt, und ein wenig mehr Licht gefallen auf die Geschichte des Kainstammes. Ich gebe es den Fachgenossen zur Prüfung.

'*s* Gravenhage, Sept. 1896. H. ZEYDNER.

Ueber einige palästinische Völkernamen.

Von **Friedrich Schwally.**

Schon früher ist mehr oder weniger erkannt worden, dass gewisse Namen für Urvölker Palästina's mythischer Natur sind, z. B. von Th. Nöldeke[1], Ed. Meyer[2], B. Stade[3] und J. Wellhausen[4]. Stade ist der erste, welcher den Völkernamen Rephaim mit dem gleichlautenden Namen in der Bedeutung „Totengeister" für identisch erklärt hat[5]. Im Anschluss hieran ist dann von mir[6] die Vermutung geäussert worden, dass auch die anderen Namen ursprünglich dem Geisterreiche angehört hätten. Hiervon ziehe ich jetzt das über חרים Gesagte zurück, da das Wort wahrscheinlich gar nicht „Höhlenbewohner" bedeutet[7], und da der historische Charakter des Namens inzwischen aus den ägyptischen Denkmälern erwiesen ist (Charu)[8]. Desgleichen ist עוים wahrscheinlich

---

1 Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes, Kiel 1869, S. 161 f.

2 ZatW I 139. Geschichte des Altertums I (1884) S. 214.

3 Geschichte des Volkes Israel I, 116. 120.

4 Composition des Hexateuchs u. d. hist. Bücher des A. T., S. 308.

5 Gelegentlich der Besprechung des Namens Rephaim Totengeister in der Geschichte d. Volkes Israel, I, S. 240, Anm. 2.

6 Schwally, das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, Giessen, Ricker, 1892, S. 64, Anm. 1.

7 Gegen Gesenius-Buhl, hebr. u. aram. Handwörterbuch (1895) S. 265 a.

8 Ed. Meyer in ZatW III, 308. — W. M. Müller, Asien u. Europa nach altägypt. Denkmälern S. 136. 149 f. 240. — Ed. Meyer in Ägyptiaca, Festschrift für Georg Ebers (1897) S. 71 f.

ein echter Clanname. Bezüglich der anderen Namen scheint mir die Frage noch einer eingehenden Untersuchung zu bedürfen.

I. Die Rephaim.

Ich gehe aus von Deut. 2, 10. 11. 20. 21^{a}: „10. Die Emim (אמים) wohnten vor Zeiten dort [nämlich nach v. 9 in Moab], ein Volk gross und zahlreich, und hoch wie die Anaqim (הָעֲנָקִים). 11. Wie die Anaqim werden auch sie als Rephaim (רְפָאִים) angesehen, und die Moabiter nennen sie Emim. 20. Auch dieses [nämlich das Land der Ammoniter] wird als Rephaimland angesehen, Rephaim wohnten vor Zeiten dort, und die Ammoniter heissen sie Zamzummīm (זמזמים)[1], 21^{a} ein Volk gross und zahlreich, und hoch wie die Anaqim."

Die beiden Urvölker der Emim und Zamzummim werden hier in Bezug auf ihre riesenhafte Grösse einem andern Volke, den Anaqim, gleichgestellt, und alle drei werden unter dem Namen Rephaim zusammengefasst. Genaueres über denselben wird nicht gesagt. Aber das Wort kommt glücklicher Weise noch mehrfach im A. T. vor. Deut. 3, 13 bezeichnet es die Reste der Ureinwohner der ostjordanischen Gaue Argōb und Bāsān, die durch die Invasion der Israelstämme erst völlig verdrängt worden waren. Ihr König ʿOg, der Herr von ʿAštārōt und ʾEdreʿi (Jos. 12, 4. 13, 12), wurde von Mose besiegt. Das „eiserne Bett" (ערש ברזל)[3] des Og war nach Deut. 3, 11 noch in Rabbat benē ʿAmmōn vorhanden und soll 4 Ellen breit und 9 Ellen lang gewesen sein. Wir wissen ja aus Deut. 2, 11, dass die Rephaim Riesen waren.

---

[1] v. 11^{b} ist natürlich im Verhältnis zu 10^{a} sekundär.

[2] Gen. 14, 5 עשתרת קרנים.

[3] Im Hebr. bedeutet ערש nur Bett oder Divan. Wirkliche Riesenbetten sind auch sonst in der Sagenlitteratur nachzuweisen. Vgl. das Teufels-

Die älteste Stelle, an der dieses Volk erwähnt wird, ist Jos. 17, 14. Aber die Worte בארץ הפרזי והרפאים sind offenbar Glosse zu שׁם, welches auf היערה zurückweist. LXX kennen dieselbe noch nicht.

---

ohrkissen, Brüder Grimm, Deutsche Sagen, 3 A. No. 192, das steinerne Brautbett No. 230, die ungeheuere Bettlade No. 325. — Es ist aber auch möglich, dass Deut. 3, 11 eine „Totenbahre" gemeint ist. Im Targum und im Syrischen kommt ערסא in dieser Bedeutung vor. Vgl. auch die analoge Übertragung von משכב II Chron. 16, 14. Jes. 57, 2. Ez. 32, 25. Dagegen habe ich gegen die scharfsinnige Combination Clermont-Ganneau's, der das auf zwei aramaeischen Stelen aus Nērab vorkommende ארצתה mit ערשׂ zusammenbringt (Revue Sémitique Juli Octob. 1896), grosse Bedenken, obwohl Georg Hoffmann (Zeitschrift f. Assyriologie XI [1897] S. 210. 222) dafür eingetreten ist. Da in Basan nicht nur die Häuser, sondern auch alle möglichen Mobiliargegenstände aus Stein, und zwar entsprechend dem vulkanischen Charakter des Bodens aus doleritischem Basalte, verfertigt sind (Wetzstein, Reisebericht über Hauran u. d. Trachonen. 1860. S. 5ff. 44. 51. 54. Bädeker-Socin, Palästina 1. A. S. 417ff), so möchte man ברזל gern von diesem Materiale verstehen. So auch Driver, Critical Commentary on Deuteronom., (1895) S. 54. Die Exegeten sind sehr rasch mit „Sarkophagen" bei der Hand. Nun sind ja Särge aus schwarzem Basalte in Basan in grosser Zahl gefunden worden. Die Belege aus den Reisewerken von Burckhardt, Seetzen, Buckingham, Robinson hat schon Knobel zusammengetragen. Aber einstweilen heisst ערסא nur „Bahre". Vielleicht liegt in Deut. 3, 11 die Deutung eines Naturmales vor. Indessen bedeutet ברזל in der erhaltenen Literatur nur „Eisen". Zweierlei ist hier möglich. Entweder hat eine spätere Kulturstufe Stein durch Eisen ersetzt. Oder barzel ist auf Stein übertragen, wobei aber wieder fraglich ist, ob die Härte, die Farbe — das liegt bei Basalt am nächsten — oder die chemische Verwandtschaft (Montet, le deutéronome, 1891, p. 284) verglichen werden sollte. In der nordischen Mythologie heisst eine Riesin Jarnsaxa „die Eisensteinige", die Bergriesen Jarnwidiur wohnen im Jarnwidr „Eisenwalde". K. Simrock, Handbuch der deutsch. Mythologie, 6. A. 1887, S. 27. 409. Vgl. auch S. 410. 258. 130. 435. 442 f. — Wenn man die germanischen Hünenbetten vergleicht, so ist daran zu erinnern, dass dieselben riesige Grab- und Opferhügel bedeuten, oder Altäre, die gewöhnlich aus zwei aufgerichteten Steinen bestehen, über denen ein dritter liegt. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, 6. A. (1887) S. 408. 482 („bett" = gothisch badi lectisternium a. O. S. 344).

Die Rephaim von Gen. 15, 20 haben nach gewöhnlicher Annahme westlich vom Jordan gewohnt. Diese Annahme ist möglich, aber nicht notwendig. Nachdem v. 18 alle Länder zwischen dem Euphrat und dem Bache Ägyptens dem Samen Abrahams verheissen worden sind, kann es doch nicht befremden, unter west- und südpalästinischen Stämmen auch einen ostjordanischen Namen zu finden. Da übrigens die krause Namenliste v. 19. 20 ein später redactioneller Zusatz ist, und da das geographische Detail von v. 18b[1] keines Falls der Quelle J angehört, so ist die Frage überhaupt nicht zu entscheiden.

Als Beweis für das Vorhandensein von Rephaim im Westjordanlande beruft sich Buhl im Lexicon 741a mit Recht auf 2 Sam. 21. Dort werden einige Helden der Philister aufgezählt, die in dem Kriege gegen die Israeliten eine Rolle gespielt haben. Einer von diesen hatte eine Lanze, die 300 Seqel wog (v. 16). Der Speer des bekannten Goliat war wie ein Webebaum (v. 19). Ein anderes dieser Ungeheuer hatte an jeder Hand sechs Finger und an jedem Fuss sechs Zehen. Von zweien dieser Helden wird gesagt, dass sie יְלִידֵי הָרָפָה seien, v. 16. 18 (I Chron. 20, 8 ילידי הרפא). Von Einem heisst es v. 21 יֻלַּד לְהָרָפָה (I Chron. 20, 6 נולד להרפא) und von allen in der Unterschrift v. 22 יֻלְּדוּ לְהָרָפָה בְּגַת (I Chron, 20, 8 נולדו להרפא בגת).

Aus sprachlichen und sachlichen Gründen ist es klar, dass ילידי הרפה (bezw. הרפא) nur ein anderer Ausdruck für הרפאים ist. Rāphā gilt hier als der Stammvater der Rephaim, wie Moab als derjenige der Moabiter. Die Voraussetzung hierbei ist, dass רפאים der Plural eines Gentiliciums רְפָאִי sei. Es ist aber auffallend, dass diese Nisbe-Bildung nicht vor-

[1] Die Besitznahme des Landes bis zum Euphrat wird sonst noch erwähnt Ex. 23, 31. Deut. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4 (alles deuteronomistisch).

kommt, und noch mehr, dass der Name des Ahnherrn den Artikel behalten hat, (hā-rāphā), obwohl derselbe im Hebr.[1] doch nur der Gattung zukommt.

Indessen findet sich der Name rāphā im A. T. auch mehrfach ohne Artikel. רָפָא I Chron. 8, 2 gilt als fünfter Sohn Benjamins. I Chron. 8, 37 ist רפה Name eines anderen benjaminitischen Geschlechtes, und zwar das zwölfte Glied in der Reihe נר, קיש, שאול, יונתן, מריב בעל, מיכה, אחז, יהועדה, זמרי, מוצא, בנעא, רפה. Für רפה erscheint allerdings in der Parallelstelle 9, 43 רְפָיָה, das auch sonst als Mannsname bekannt ist (I Chron. 3, 21. 4, 42. 7, 2. Neh. 3, 9). — I Chron. 4, 12 kommt ein judäischer Clan בית רפא vor, mit der genealogischen Reihe כלוב, מחיר, אשתון, בית רפא.

Es deutet aber nichts Sachliches darauf hin, dass dieser benjaminitische, bzw. judäische Geschlechtsname irgend etwas mit den obengenannten ילידי הרפה zu thun hat.

Der Begriff Rephaim, der in Deut. 2 die ostjordanischen Emim und Zamzummim, sowie Jos. 13, 14 die Ureinwohner Basans umfasste, ist in II Sam. 21 wieder um einen Grad erweitert. Aber wir wissen noch immer nicht, was für ein Volk diese Rephaim eigentlich waren. Die Rapha-Kinder wohnten nach II Sam. 21, 22 in Gat. Da wir von Rephaim in Philistaea nichts wissen, so sind diese ילידי הרפה vielleicht zu dem Riesenvolke der Anaqim in Beziehung zu setzen. Diese waren durch Josua von dem Gebirge verdrängt worden, nur in Gaza, Gat und Asdod sollen sich noch Trümmer ihres Volkstums erhalten haben (Jos. 11, 21. 22). Nun waren es aber nach Jud. 1, 9 die Kanaaniter, welche den Hār, den Negeb und die Shephēlā bewohnten. Darnach wären, wie die Anaqim (das Nähere siehe unten S. 139ff.), so

---

[1] Im Arab. dagegen ist der Gebrauch des Artikels bei Eigennamen sehr verbreitet.

auch die Rapha-Kinder kanaanitischer Herkunft. Dagegen ist von den ostjordanischen Rephaim nicht auszumachen, welcher Rasse sie die Verfasser der betreffenden Stellen zugeteilt haben. Indessen lohnt es sich nicht, über diese Frage viel zu verhandeln. Denn abgesehen von der schillernden Bedeutung des Namens Rephaim, die seither nachgewiesen worden ist, deuten noch andere Anzeichen darauf hin, dass Rephaim mit den meisten andern Völkernamen, die wir aus dem A. T. kennen, nicht auf eine Stufe gestellt werden kann.

1. Der Name des Ahnherrn ist הרפה, während רפה ohne Artikel erwartet wird (vgl. oben S. 129f.).[1]

2. Das Aequivalent von הָרְפָאִים müsste nach Analogie der anderen Geschlechternamen nicht mit יְלִידֵי, sondern mit בְּנֵי gebildet sein. יְלִידֵי findet sich nur noch vor עֲנָק, das aber selbst noch Gegenstand unserer Untersuchung sein wird. Der am nächsten liegende Ersatz für בְּנֵי wäre יַלְדֵי (unerwachsene Kinder). Aber unsere Texte sagen konsequent יְלִידֵי. Das ist noch despectirlicher. Denn יְלִיד heisst gar nicht Kind, sondern hat die mehr verbale Bedeutung „natus“. יְלִיד הַבַּיִת ist der im Hause geborene Sklave.

3. Während nach herrschendem hebr. Sprachgebrauche die Geschlechternamen bei Aufzählungen im Singular der Nisbe stehen, erscheint Rephaim in diesem Falle immer im Plural, so Jos. 17, 14 בארץ הפרזי והרפאים und in ganz auffallender Weise Gen. 15, 19 את־הקיני ואת־הקנזי ואת־הקדמוני ואת־החתי ואת־הפרזי ואת־הרפאים.

Durch diese Beobachtungen wird die Vermutung nahe gelegt, dass Rephaim eigentlich gar kein Eigenname,

[1] Dagegen beruht das Fehlen des Artikels bei רפאים Gen. 14, 5 wahrscheinlich auf einem Schreibfehler. Sam. liest ihn. In Deut. 2, 10. 11. 20 ist רפאים generell gemeint. Dasselbe gilt für den Ortsnamen עֵמֶק רְפָאִים, wie man denselben auch verstehen möge.

sondern ein Gattungswort ist. Diese Vermutung findet eine weitere Stütze in der Thatsache, dass in der Sprache des A. T. (Jes. 14, 9. 24, 14. 19. Ps. 88, 11. Prov. 2, 18. 9, 18. 21, 16. Hiob 26, 5) und im Phönizischen (I Sidon 8) ein Appellativum רפאים vorhanden ist. Und zwar bedeutet dasselbe nach fast allgemeiner Annahme Totengeister.

Es liegt gewiss sehr nahe, zur Benennung sagenhafter Urvölker, von denen man sonst nichts wusste, die Namen von Totengeistern zu benutzen. Man sollte daher meinen, dass diese Sitte auf Erden weitverbreitet sei. So wahrscheinlich dies auch ist, nachgewiesen ist sie bis jetzt nur für Madagaskar.

Nach der Sage der Hova bewohnten vor ihnen die Vazimba das Plateau von Imerina. Sie halten sich jetzt mit Vorliebe am Wasser auf, besonders auf den Felsen des See's Itasy. Sobald ein Mensch zu nahe kommt, verschwinden sie. Die Vazimba sind also geisterhafte Wesen. Genauer sind sie als Totengeister zu bezeichnen. Denn ihre Gräber werden noch gezeigt — rohe Steinhaufen, bei denen gewöhnlich eine Mimose (Fano) steht — und sind Gegenstände der Verehrung. Da an diesen Malen selber Cultus geübt wird wie an den Gräbern der Verstorbenen überhaupt, und da die Namen der Vazimbakönige, welche überliefert sind, nach Laut und Bildung den Namen der Hovakönige nächst verwandt sind, so handelt es sich bei den Vazimba wahrscheinlich nicht um eine rassenfremde Urbevölkerung, sondern um die Vorfahren der Hova selbst.[1]

Mit Recht hat daher schon Stade[2] die Identität des

---

[1] E. B. Tylor, Primitive Culture, Deutsche Ubers. (1873) II, 114. H. Schnakenberg, Beitrag zur Ethnographie Madagaskars mit besonderer Berücksichtigung der Vazimba. Strassburger Inauguraldissertation 1888, S. 44—50. Bild eines Hovagrabes im Globus, 12. Juni 1897, S. 367a.

[2] Siehe oben S. 126 Anm. 5.

Völkernamens Rephaim mit Rephaim „Totengeistern" ausgesprochen. Buhl im Lexikon citiert mich[1], aber er scheint wenig überzeugt zu sein. Und doch sind allein bei meiner Annahme die vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen. Rephaim ist aus einem Appellativ zu einem Eigennamen geworden, aber das Wort hat seine Vergangenheit niemals ganz verläugnen können. So erklärt sich der auffallende Plural Gen. 15, 19, Jos. 17, 14, so der Artikel von הרפה, so das auffallende Volumen des Namens, der auf verschiedene, räumlich wie sprachlich getrennte Völker oder Stämme angewandt wird.

רפאים wird etymologisch gewöhnlich zu רפה gestellt und als die „Schlaffen, Kraftlosen" erklärt. Das ist wahrscheinlich richtig. Heisst es doch von den Bewohnern der Scheol, dass sie „matt" sind (חלית Jes. 14, 10), und dass ihr Gang unsicher ist (כשל Jes. 59, 10). Dagegen ist es zweifelhaft, ob als Singular רָפָה (cf. טָלֶה pl. טְלָאִים) oder רְפִי (vgl. פְּתִי pl. פתאים ψ 116, 6)[2] anzusetzen ist. הָרָפָא ist eine mechanische Rückbildung aus dem als Plural der Nisbe aufgefassten רְפָאִים, wobei das nur orthographische א als Radikal behandelt worden ist. Dann wäre die Schreibung רָפָה jünger.

Rephaim bedeutet also in erster Linie Totengeister, in zweiter Linie eine Urbevölkerung. Der Begriff des Riesenhaften liegt nicht im Worte, sondern ist auf Grund eines weit verbreiteten Glaubens hineingetragen. „Nilson, Grimm und Hanusch haben ganz ausser Frage gestellt, dass manche Sagen von Riesen mit wirklichen eingeborenen oder feindlichen Stämmen im Zusammenhang stehen ... Die Riesen erscheinen in der europäischen Volkssage unter Anderem als Heiden, die sich scheu vor den erobernden Menschen

[1] Siehe oben S. 126 Anm. 6.

[2] Vgl. über diese Bildungen Stade, Hebr. Grammatik I § 122.

zurückziehen."[1] Auf germanischem Boden sollen auch dunkle Reste von Riesenkultus nachzuweisen sein.[2]

Auf Grund dieses Vorstellungskreises wurden die Ureinwohner der Rephaim als „Riesen" betrachtet. LXX haben an einigen Stellen רפאים bezw. ילידי הרפה geradezu durch γίγαντες wiedergegeben (Ιησ´ 12, 4. 13, 12, Γενεσ. 14, 5, Παραλ´β 20, 6. 8 (Dublette). Ob in dem Ortsnamen עמק רפאים die Sprache mehr an Riesen als an Totengeister dachte, ist schwer zu sagen. LXX übersetzen βασ´ β' 5, 18. 22 κοιλάδα τῶν Τιτάνων, Παραλ´ α' 11, 15. 14, 9 κοιλάδα τῶν γιγάντων. Wenn Jesaia 17, 5 Emeq Rephaim nicht ein fruchtbares Kornfeld ist, wie alle Ausleger erklären,[3] sondern eine öde, sterile Schlucht (LXX φάραγγι στερεᾷ), so liegt es näher, darin ein Geisterthal zu sehen.

Auf semitischem Boden ausserhalb Palästina's kann ich die Vorstellung mythischer Urvölker in Gestalt von Riesen nur an zwei Orten nachweisen. Der Quran erwähnt in Arabien ein sagenhaftes Volk ʿAd, dessen Bekehrung der Prophet Hūd vergebens versucht habe, Sura 11, 62. 26, 123. 41, 14. 54, 18. 59, 6. Diese ʿAd gelten nun in

---

[1] E. B. Tylor, a. a. O. I. 380. Vergleiche noch Lippert, Religion der europ. Kulturvölker 1881 S. 162. E. B. Tylor, Researches in the early history of mankind S. 316ff. — Rushton M. Dorman, The origin of primitive superstition, Philadelphia 1881, S. 74ff.

[2] Grimm, Mythologie 524. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie 6. A. 1887, S. 404, 501 gegen Lippert, Religion d. europ. Kulturvölker, 1881, S. 162, der jeden Cultusansatz vermisst. — „Opposite the church mission house in Peshawur is a grave nine yards long, which is held in great reverence by both Muhammedans and Hindu's. De la Belle, in his Travels in Persia, vol. II, p. 89, mentions several which exist in Persia. Giants graves in Hindustan are numerous." Th. P. Hughes, Dictionary of Islam, London 1885, S. 140a.

[3] Lowth-Koppe Jesaias III (1780) S. 3. Gesenius Jesaia I 559 Dillmann Commentar S. 161. Bei meiner Auffassung bekommt der Gedanke von v. 2 eine prägnantere Schärfe.

der Überlieferung, wenn auch nur auf Grund eines falschen exegetischen Schlusses, als Kerle wie Säulenschäfte, 400 Spannen lang. Zamachscharī zu Sura 89, 6, Kashshāf II, 541 ed. Kairo a. H. 1308. Baidhāwī und der grosse Superkommentar حاشية الشهاب Bd. VIII, 357 f. Kairo a. H. 1253. — Ausserdem findet sich eine Notiz bei Malalas, Chronographia (ed. Bonn. p. 202), nach der Antiochien und das Land rings umher von Riesen bewohnt gewesen sei.[1] Über äthiop. jerbāḥ wage ich nichts zu sagen.

II. Die Emim.

אֵמִים ist nach Deut. 2, 10. 11 der moabitische Name für die Ureinwohner Moabs. Da derselbe sonst nur noch in der legendarischen Erzählung Gen. 14, 5 vorkommt, so ist dieses Volk für uns eine historische Null. Deshalb ist gewiss die Vermutung berechtigt, dass der Name mythischer Herkunft ist und in die Sphäre des Geisterglaubens gehört. Sprachlich ist das Wort kaum von אֵימָה „Furcht", אָיֹם „furchtbar", zu trennen. Hierher gehört vermutlich auch arabisch ايم Tabari I, 1040, 7, das nach einer Glosse im Himjarischen „Satan" heissen soll. Emim würde also etwa

[1] Nach einer mündlichen Mitteilung von W. Robertson Smith an Driver in dessen Critical Commentary on Deut. S. 40. Die Stelle des Malalas verdient wörtlich angeführt zu werden. ἔστησε δὲ αὐτὸς Σέλευκος καὶ πρὸ τῆς πόλεως ἄγαλμα λίθινον τῷ ἀετῷ, ἐκέλευσε δὲ ὁ αὐτὸς καὶ τοὺς μῆνας τῆς Συρίας κατὰ Μακεδόνας ὀνομάζεσθαι, διότι εὗρεν ἐν τῇ αὐτῇ χώρᾳ γίγαντας οἰκήσαντας· ἀπὸ γὰρ δύο μιλίων τῆς πόλεως Ἀντιοχείας ἐστὶ τόπος ἔχων σώματα ἀνθρώπων ἀπολιθωθέντων κατὰ ἀγανάκτησιν θεοῦ, οὕστινας ἕως τῆς νῦν καλοῦσι γίγαντας· ὡσαύτως δὲ καὶ Παργαν τινᾶ οὕτω καλούμενον γίγαντα ἐν τῇ αὐτῇ οἰκοῦντα κεραυνωθῆναι ἀπὸ πυρός, ὡς δῆλον ὅτι οἱ Ἀντιοχεῖς τῆς Συρίας ἐν τῇ γῇ οἰκοῦσιν τῶν γιγάντων. Dieser Mythus ist also ätiologisch und will gewisse Felsbildungen bei Antiochien erklären (vgl. נְצִיב מֶלַח Gen. 19, 26 und W. Robertson Smith a. O. 186).

Schreckgespenster bedeuten. Sonst ist ايم bezw. ايّم (Djauhari) im Arab. gewöhnlich „die Schlange“ (Hamāsa 565 v. 4, Abu Zaid 46, 6, Masudī II 180, 2, Azraqī 263, 10. 15, Aghani I 62, 6 v. u. II 169, 7. 5 v. u.). — Darnach könnten Emim Schlangengeister sein.

Da die Emim zu den Rephaim gerechnet werden, so ist es möglich, dass auch sie von Hause aus Totengeister waren. Aber notwendig ist diese Annahme nicht. Denn einmal darf an die Kategorisierung Deut. 2 nicht der Massstab mathematischer Genauigkeit angelegt werden. Ausserdem ist Rephaim seiner Etymologie zufolge ein so allgemeiner Begriff, dass die Möglichkeit offen bleiben muss, die Sprache habe damit nicht nur Totengeister, sondern noch manche andere Arten von Dämonen bezeichnet. Der Geisterglauben spielte ja im alten Israel eine grosse Rolle. Die grosse Zahl der heiligen Felsen, Quellen und Bäume redet eine deutliche Sprache, von Anderem zu schweigen. Von den Religionen der anderen in Betracht kommenden Völker wissen wir zwar herzlich wenig. Aber hier gestattet uns die Religion des arabischen Heidentums Schlüsse zu ziehen. Danach wimmelte die Wüste von Geistern und Gespenstern (vgl. auch Jes. 14, 21. 34, 14. Zeph. 2, 14 f.). Dieselben religiösen Zustände müssen auch für das alte Moab vorausgesetzt werden. Desgleichen giebt es Analogieen dafür, dass alte Bevölkerungen von anderen Geistern als denjenigen der Toten hergeleitet, bezw. mit ihnen identifiziert werden. Der arabische Stamm der banū Tamīm ging mütterlicherseits auf العَوْراء بنت ضبّة (Ibn Kutaiba, Kitāb al maʿāriph, Kairo a. H. 1300, p. 26, 1) zurück. In ضبّة (eig. „Eidechse“) steckt vielleicht der Name eines Geistes, wie ja ʿAmr ibn Jarbuʿ eine leibhaftige Dschinnin, السعلاة zur Frau hatte (Ibn Duraid, Kitāb al ištiqāq 139, 6 ff.). Ebenso steht vielleicht ein Dschinn حيّة an der Spitze der

Genealogie der banu Ḥajja.[1] Ein Schlangengeist ist auch vielleicht die Urmutter des Menschengeschlechtes, Eva (חַוָּה). Und für Emim ist die Bedeutung „Schlangengeister" nach dem oben Ausgeführten wenigstens möglich. In Neuseeland werden Feen und elbenartige Geister erwähnt, welche früher als die Maori im Lande gewesen sein sollen. Dieselben gelten als Riesen. Nicht selten hört man sie nachts in Scharen über die Berge ziehen, indem sie wie Heimchen zirpen.[2] Die Hunnen entstanden der deutschen Sage zufolge aus der Vermischung von Alirunen-Weibern und Waldmenschen.[3]

Es ist demnach mit Sicherheit nur so viel zu behaupten, dass Emim Geister oder Dschinnen irgend welcher Art bedeutet. Desgleichen muss dahin gestellt bleiben, ob in der Emimsage die Erinnerung an ein historisches Volk vorliegt, das vor den Moabitern im Lande gesessen hat, oder ob die Emim einfach die Vorfahren der Moabiter waren, wie die Vazimba diejenigen der Hova. Das Letztere ist übrigens am wahrscheinlichsten.

Die Vorstellung der Emim als Riesen ist, nach dem, was ich oben über die Rephaim ausgeführt habe, leicht erklärlich.

III. Die Zamzummim.

Mit זַמְזֻמִּים bezeichnen die Ammoniter Deut. 2, 20 die riesenhaften Ureinwohner ihres Gebietes. Wie die Emim galten auch sie als Riesen und wurden den Rephaim zugerechnet. Damit ist alles erschöpft, was unsere einzige

---

[1] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (1887), p. 138. W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites 1. A. 1889. S. 50.

[2] Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI, p. 297.

[3] Brüder Grimm, Deutsche Sagen 3. A. II, p. 16, No. 378.

Quelle, Deut. 2, 20, von jenem rätselhaften Volke weiss. Aber die Sprachvergleichung setzt uns in den Stand, über die historischen Urkunden hinaus zu sehen. Arab. زمزم wird unter Anderem gebraucht von der Orakelsprache der Kahine des arabischen Heidentums (Ibn Hisham 171, 17), von dem unverständlichen Murmeln der persischen Feuerpriester (Ibn Challikan ed. Wüstenfeld No. 186 p. 125. Tabari Chronik I 1042. 1060, zahlreiche andere Belege bei I. Goldziher, Muhammedanische Studien I, 170 f.) und von undeutlicher Rede überhaupt (z. B. Buḥārī ed. Cairo a. H. 1302 I 154 und zur Stelle Qastalānī II, 448). زيزيم ist nach Tāj al-ʿArūs VIII, 329 das Surren und Schwirren (عزيف) der Wüstendschinne während der Nacht (تسمع للجنّ زيزيما Citat aus Ru'ba). Im Syrischen wird ܪܡ von Getösen und Geräuschen verschiedener Art gesagt. Somit ergiebt sich für זמזמים die Bedeutung „Murmeler“. Die Übertragung eines solchen Namens auf ein Volk der Urzeit erklärt sich allein bei der Annahme, dass er eigentlich Geister bezeichnet. Dass זמזמים in der Bedeutung „Murmeler“ ein geeigneter Name für diese ist, versteht sich von selbst. Zwar wissen wir aus palästinischer Litteratur nur, dass die Stimme der Totengeister schwach war, dass sie zirpten (מצפצפים Jes. 8, 19. 29, 4) und flüsterten (אטים Jes. 19, 3, מהגים Jes. 8, 19). Aber es liegt auf der Hand, dass derartige Aussagen auch für viele andere Geistwesen Gültigkeit haben. Darum steht den Vermutungen über die specielle Natur der Murmelgeister ein weites Feld offen. Ebensowenig ist zu sagen, ob sich historische Erinnerung in der Zamzummim-

[1] Der Name des berühmten Brunnens Zamzam bei der Kaaba in Mekka galt ursprünglich vielleicht dem Brunnengeiste. „The Arabs still regard medicinal waters as inhabited by jinn.“ W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites p. 153.

sage niedergeschlagen haben. Wahrscheinlich bezieht sich dieselbe lediglich auf die Vorfahren der Ammoniter.

IV. Die Anaqim.

Die Emim und Zamzummim werden Deut. 2, 10. 21 in Bezug auf ihre hohe Gestalt (רָם) mit den Anaqim verglichen (הָעֲנָקִים Deut. 2, 10. 11, 21, Jos. 11, 21. 14, 15; ענקים ohne Artikel Jos. 14, 12. 11, 22).

Als Stammvater der Anaqim gilt הָעֲנָק (Jos. 15, 14, Jud. 1, 20, Num. 13, 22. 28, Jos. 15, 14) oder עֲנָק (ohne Artikel Deut. 9, 2, Num. 13, 33). In Num. 13, 33 fehlen die Worte בני עֲנָק מן הנפילים in LXX, und es ist aus inneren Gründen wahrscheinlicher, dass sie eine Glosse sind, als dass ihr Fehlen im griechischen Texte durch Homoioteleuton verursacht ist.[1] In הענוק Jos. 21, 11 ist trotz LXX Ενακ eine im höchsten Grade interessante Tradition anzuerkennen. Nach ihrem Ahnherrn heissen die Anaqim auch בני הָעֲנָק Jos. 15, 14, Jud. 1, 20; יְלִידֵי הָעֲנָק Num. 13, 22. 28, Jos. 15, 14; בְּנֵי עֲנָק Deut. 9, 2, Num. 13, 33. In בְּנֵי עֲנָקִים Deut. 1, 28. 9, 2 liegt eine Vermischung der beiden Ausdrucksweisen בני ענק und ענקים vor. Die Analogieen von בְּנֵי הַקְּהָתִים II Chron. 20, 19. 34, 12, בני הַקָּרְחִים II Chron. 20, 19, בני הַיְּוָנִים Joel 4, 6 legen aber die Vermutung nahe, dass hier ein wirklicher Sprachgebrauch anzuerkennen ist.[2]

---

[1] Ausführlicheres über diesen Vers findet sich S. 142 f.

[2] Hierher gehören auch die Compositionen mit dem Singular der Nisbe בני הגרשני Num. 4, 27 (LXX Γεδσων) neben בני גרשון Num. 4, 22, בני הקהתי Num. 4, 34 (LXX Κααθ) neben בני קהת Deut. 21, 26, Exod. 6, 18. Num. 3, 19. Obwohl ich den Singular der Nisbe in solchen Bildungen nur an der einen einzigen Stelle der griechischen Übersetzung nachweisen kann I Chron. 26, 21 בְּנֵי הַגֵּרְשֻׁנִּי LXX υἱοὶ τῷ Γερσωνι [der Grieche hielt die Vorlage vermutlich für einen Dativ!], so getraue ich mir doch nur an einer Stelle den masoretischen Text zu ändern (I Chron. 5, 18 בְּנֵי רְאוּבֵן וְגָדִי LXX υἱοὶ Ρουβην καὶ Γαδ). —

Die Anaqim, wie wir kurz sagen wollen, wohnten im judäischen Bergland (הר יהודה Jos. 11, 21, ההר Jos. 11, 21. 14, 12. Num. 13, 17). Von ihren Städten werden Jos. 11, 21 Ḥebrōn, Debīr, und ʿAnāb genannt. Speziell in Hebron werden die drei Geschlechter Shēshai, Aḥīmān und Talmai zu ihnen gerechnet Jos. 15, 14, Jud. 1, 20. 10, Num. 13, 22. Der Ahnherr 'Arbaʿ, von dem der ältere Name Hebron's, Qiriat 'Arbaʿ, hergeleitet wird, soll ein Anaqiter gewesen sein, Jos. 14, 15.[1] Nach der genealogischen Legende ist 'Arbaʿ der Vater von הָעֲנָק (Jos. 15, 13. 21, 11). Aber das kommt im Grunde auf dasselbe hinaus.

Nachdem die Anaqim von den Calibbiten unter Josua verdrängt worden waren, gab es nur noch in Gaza, Gat und Asdod Reste derselben, Jos. 11, 21. 22. Leider sagt die Quelle nicht, ob diese Anaqim schon vor der philistäischen Invasion an der Küste gesessen haben, oder ob sie sich erst aus dem Hār dahin zurückgezogen haben. Der Rasse nach müssen sie den Kanaanäern zugeteilt werden, da der Kenaʿanī nach Jud. 1, 9 einst den Hār, den Negeb und die Schephēlā inne hatte.

Anaqim ist also eine Nebenbezeichnung für gewisse Teile der kanaanäischen Ureinwohner des südlichen Juda, vielleicht war er ursprünglich auf die Geschlechter des Hār, oder noch enger auf das Gebiet von Hebron beschränkt. Auf alle Fälle bezeichnet Anaqim in unseren Quellen immer eine Gruppe von Geschlechtern.

Indessen sind an den eben angeführten Namen der Anaqim einige merkwürdige Beobachtungen zu machen, welche sie aus der Kategorie der gewöhnlichen Geschlechternamen herausheben.

---

1 קרית אַרְבַּע האדם הגדול בענקים LXX πόλις Αργοβ μητρόπολις τῶν Ενακιμ. Der Grieche las also vielleicht הָאֵם. Ebenso übersetzen LXX Jos. 15, 13. 21, 11 אבי הענק durch μητρόπολις Ενακ.

1. Während alle echten Geschlechternamen wenigstens gelegentlich in der Form des Singulars des Gentiliciums (Nisbe) erscheinen, kommt ein עֲנָקִי nirgends vor.

2. Als Name des Ahnherrn ist הָעֲנָק ebenso anstössig wie הרפה. Siehe oben S. 129f..

3. Desgleichen ist die Verbindung ילידי הענק sehr bedenklich, da es dafür im A. T. keine andere Analogie als die von ילידי הרפה giebt. Vgl. S. 131.

Diese Eigentümlichkeiten legen die Vermutung nahe, dass Anaqim nicht ein Eigenname, sondern wie Rephaim, Emim, Zamzummim eigentlich ein Appellativ ist. Der Name des Ahnherrn הָעֲנָק ist dann eine Rückbildung aus הָעֲנָקִים, unter der Voraussetzung, dass dessen Singular die Nisbeform הָעֲנָקִי sei.

Die Frage nach der Bedeutung des Appellativs Anaqim ist nicht mit Sicherheit zu beantworten, da die Etymologie sehr dunkel ist. Das Hebräische kennt von der Wurzel ענק nur das Nomen עֲנָק „Halskette, Halsgeschmeide" Jud. 8, 26, Cant. 4, 9, Prov. 1, 9. Darnach erklärt Berēshīt Rabba פר' 26 שהיו מרבים ענקים על גבי ענקים[1] oder — nach dem Gewährsmann Rabbi Achā — שהיו עונקים גלגל חמה. Beides ist sprachlich nicht unmöglich, nur muss in jedem Fall als Singular nicht עֲנָק — ein solches Paradigma ist im Hebr. nur von Abstracten und Gegenständen in Gebrauch — sondern עָנָק (vgl. im Hebr. den Unterchied zwischen יְקָר und יָקָר) oder עָנוֹק bezw. עָנֹק (zur Form vgl. Stade, Gramm. § 204^{a}; Masora עֲנוֹק) angesetzt werden. Aber sachlich führen jene Deutungen nicht weiter.

Fruchtbarer ist die Vergleichung des Arabischen. Hier findet sich neben عُنُق „Hals", عُنُق الدهر „Länge der Zeit" Lane 2176; أَعْنَق „lang" nach den Nationallexikographen,

---

[1] ed. Berlin-Warschau 1860/70. fol. 50^{b} zu Gen. 6, 1—4.

z. B. Djauharī eigentlich „mit langem Halse"; عَنْقَاءُ „hoher Berg", Hamāsa ed. Freytag 95, 2 v. u., Mubarrad, Kamil ed. Wright 361, 16; عُنُق „proceres hominum, principes"; اعناقهم Sura 26, 3 nach einigen Auslegern, z. B. Zamahšarī II, 118, 7 = رؤساؤهم ومقدموهم, vgl. Tāj al-ʿArūs VII, 26. Von hohem Wuchse zu sein, war demnach nicht nur im alten Israel eine Empfehlung (I Sam. 10, 23). Auf diesem Wege ergiebt sich für Anaqim die Bedeutung: die Langen oder die Riesen.

In der That wurden die Anaqim im A. T. als Riesen vorgestellt, die Calibbiten kamen sich ihnen gegenüber so klein wie Heuschrecken vor, Nu. 13, 33. Und es war eine sprichwörtliche Redensart in Israel: „Hoch wie die Anaqim", Deut. 2, 10. 11. 21, vgl. 9, 2, Num. 13, 32. Aber die Wortbedeutung Riese ist im Hebr. verschollen, wenn auch die appellative Vergangenheit des Eigennamens noch deutliche Spuren hinterlassen hat (vgl. oben S. 140 f.). LXX übersetzen Deut. 1, 28 ענקים durch γιγάντων, aber das ist keine genuine Tradition, sondern ein naheliegender exegetischer Schluss, wozu man das Seite 133 f. über Rephaim Gesagte vergleiche. Masudi I 96 redet von الجبابرة. — Die Bedeutung „Riesen", welche in Rephaim, Emim und Zamzummim erst eingetragen ist, hat sich bei Anaqim als die primäre erwiesen. Aber die Verwendung dieses Wortes zur Benennung von Ureinwohnern ist auf Grund derselben Motive erfolgt, welche den Bedeutungswandel von Rephaim veranlasst haben. Ich kann deshalb hier einfach auf die ethnographischen Parallelen, die oben S. 132 ff. beigebracht worden sind, verweisen.

V. Die Nephilim.

Während die jehovistische Quelle Num. 13, 22. 28 die Anaqskinder in Kanaan wohnen lässt, redet v. 33 von

הַנְּפִילִים. Die folgenden Worte dieses Verses sind wahrscheinlich eine Glosse (siehe oben S. 139), aber doch eine richtige Glosse. Das heisst, der Autor, der v. 33 an das Vorhergehende angefügt hat, wird unter den Nephilim ebenfalls nur die riesengrossen ילידי הענק v. 22. 28 gemeint haben. Die Finesse, welche O. Gruppe ZatW IX (1889), S. 143 in v. 33 finden will, ist zu raffiniert. Dieser Vers kann auch schwerlich dem Priesterkodex angehören,[1] selbst wenn die Erwähnung des „seine Bewohner fressenden Landes" ארץ אכלת יושביה mit der Bemerkung, dass daselbst ellenlange Männer wohnen, zu vereinbaren ist.[2] Denn der Schluss von v. 32 וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות stösst sich mit dem Anfang von v. 33 ושם ראינו את־הנפילים auf alle Fälle.

Die Nephilim werden nur noch an einer einzigen Stelle des A. T. erwähnt, Gen. 6, 4 „die Nephilim waren auf der Erde in jenen Tagen, und auch noch später, indem die Göttersöhne zu den Menschentöchtern eingingen, und diese ihnen gebaren — das sind die Helden, welche vor Zeiten waren, die hochberühmten Männer." Die Nephilim werden hier also als Riesen גִּבֹּרִים betrachtet, welche der fleischlichen Verbindung von Göttersöhnen und Menschentöchtern entsprungen sind.

Der Text v. 4 ist ein Conglomerat von successive ent-

---

[1] Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 77.

[2] Die Vereinbarkeit behauptet O. Gruppe ZatW IX (1889) S. 143. Die Frage ist nicht zu entscheiden, so lange wir nicht wissen, was unter dem seine Bewohner fressenden Lande gemeint ist. Vielleicht spiegelt sich hier die Erinnerung an menschenfressende Ungeheuer. Die Riesen werden ja gern als Kannibalen vorgestellt (Waitz-Gerland a. a. O. VI 295. 157 ff. Simrock a. O. 266). Es könnte auch an eine Tabugesellschaft gedacht sein, ähnlich den auf den Marianen, den Markesas, auf Hawaii und besonders auf Tahiti mächtigen Areoi-Familien, bei denen fast alle Kinder geopfert wurden, und denen gegenüber leicht Ehrfurchtsverletzungen vorkamen, welche Todesstrafe nach sich zogen, Waitz-Gerland a. O. VI 189 ff., 363 ff.

standenen Zusätzen.[1] Die Worte וגם אחרי כן sind eine Glosse zu בימים ההם. Sie beruhen auf der Erinnerung, dass es ja auch noch in späterer Zeit Riesen gegeben habe. Dagegen ist es fraglich, ob sie gerade Num. 13, 33 im Auge haben. Der Grundstock von v. 4 ist הנפילים היו בארץ בימים ההם. Auch dieser kann nicht ursprünglich mit 1—3 zusammengehört haben, falls an die Composition sehr strenge Massstäbe angelegt werden dürfen.. Wenn die Nephilim damals auf Erden waren, als jene Ehen geschlossen wurden, dann können sie nicht aus jenen Ehen hervor gegangen sein, wie es die Meinung von 4^b und gewiss auch die von 4^c ist. Die Schwerfälligkeit der Diction verrät schon allein den Glossator.

Auch sachlich haben die Nephilim hier wahrscheinlich nichts zu thun. Es liegt nahe, das Wort mit נפל „tot hinfallen“ Jud. 19, 26. 5, 27. II Sam. 2, 23 und נֵפֶל „Fehlgeburt“ Coh. 6, 3. Hiob 3, 16. Ps. 58, 19 in Verbindung zu bringen. Als Singular ist entweder נָפִיל (wie נָקִי „unschuldig“) oder נְפִיל (wie כְּסִיל „dumm“) anzunehmen.

Ich habe früher (siehe oben S. 126 Anm. 6) angenommen, dass נפיל ursprünglich „Toter“ schlechtweg und dann „Totengeist“ bedeute. Jetzt ist es mir wahrscheinlicher, dass Nephilim Geistwesen bezeichnet, die irgend etwas mit Fehlgeburten zu thun hatten. Nun wird bei den Naturvölkern den neugeborenen Kindern vielfach der Charakter grosser Heiligkeit zugeschrieben. Sie sind Tabu, und Alles, was mit ihnen in Berührung kommt, wird Tabu. Sollen sie am Leben bleiben, so müssen sie im Allgemeinen erst durch bestimmte Ceremonien profaniert (noa) werden. Als Tabu sind die Neugeborenen auch die wert-

---

[1] Wellhausen, Composition des Hexateuchs u. d. histor. Bücher. S. 305—8, das Beste, was über diese Perikope geschrieben ist.

vollsten Opfergaben an die Gottheit. Dieser ganze Anschauungskreis (Waitz-Gerland a. O. 329. 352) hat zur Voraussetzung, dass die Kinder Eigentum, bezw. in letzter Linie Produkte der Götter sind. Auf einer späteren Stufe der Decadence dieses Glaubens wurden, wie es scheint, nur Missgeburten als Geschenke der Geister betrachtet. In der deutschen Sage sind es Zwerge, Alben und Ahnengeister, welche die Säuglinge der Menschen rauben und ihnen dafür einen kielkröpfigen Wechselbalg in die Wiege legen (Simrock a. O. S. 436. 483, Grimm, Deutsche Sagen No. 82. 83).

Da es immerhin eine alte exegetische Tradition ist, welche die Kinder aus jenen Mischehen mit den Nephilim identifiziert, so ist es angemessen, den Mythus Gen. 6, 1—3 etwas genauer anzusehen. Nach v. 1. 2 sind die Göttersöhne zu den Menschentöchtern eingegangen. Da sprach Jahve v. 3: „mein Geist soll nicht auf ewig im Menschen wohnen[1] . . . . er Fleisch, und seine Lebenszeit soll 120 Jahre sein." Gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von v. 3 mit v. 1. 2 sprechen aber gewichtige Gründe.

1. אדם ist einmal v. 2 auf wirkliche Menschen, aber v. 3 auf die Kinder der בני האלהים zu beziehen.

2. Diese Kinder besassen gar nicht die Ruach Jahve's (רוּחִי v. 3), sondern die Ruach der Elohim, von denen sie abstammten. האלהים ist gewiss polytheistisch[2] aufzufassen, und בני ist vielleicht erst die Zuthat eines Überarbeiters.

3. Der Zorn Jahve's sollte sich in erster Linie gegen

---

[1] Ich beabsichtige nur den ungefähren Sinn von יָדוֹן wiederzugeben.

[2] Die Übersetzungen von האלהים in Samar. שלטניא, den beiden Targumen רברביא, τῶν δυναστευόντων Symmachus (Field, Hexapla I, 22) sind nur scheinbar auf der richtigen Spur. Vgl. noch Bereschith Rabba par. 26, fol. 49ª u. Aquila τῶν θεῶν (Field a. O.).

die Elohim-Söhne, bezw. gegen die Elohim richten. Diese werden aber in v. 3 völlig ignoriert.

4. Das Einschreiten Jahve's ist mit der Begründung, dass das Riesengeschlecht Fleisch (בשר) sei, schlecht motiviert. Es handelt sich um mehr, um eine drohende Gefahr für Jahve's Macht und Herrschaft, ja um seine ganze Existenz.

5. Die Kinder der Göttersöhne bekamen durch das göttliche Blut, das in ihren Adern floss, wahrscheinlich ewiges Leben. Die angedrohte Strafe der Verkürzung auf 120 Jahre ist zwar, mathematisch gerechnet, nicht gering, aber sie steht doch in keinem rechten Verhältnis zum Streitgegenstand. Sie ist nicht gewaltsam genug bei diesem Kampf auf Leben und Tod.

6. v. 3 trägt den Gedanken der Schuld ein, der in v. 1. 2. unmöglich vorgeschwebt haben kann. Für die Menschentöchter war es eher eine Pflicht, den Gottgeborenen zu Willen zu sein. Auch auf Seiten der Göttersöhne ist keine Schuld zu finden, sie konnten sich Frauen holen, wo sie wollten. Der Störenfried ist allein der neidische Gott, der den hochberühmten Helden ihre Göttlichkeit nicht gönnt.

Diese Erwägungen führen m. E. zu dem Schlusse, dass v. 3 von בשגם an sekundär, und dass 3[a] wenigstens stark überarbeitet ist. Diese Überarbeitung, der eventuell auch die Interpolation von בְּנֵי in v. 1 zuzuweisen ist, hat die Absicht, den aus einer polytheistischen Religion herübergenommenen Sagenstoff im Geiste des jüdischen Monotheismus umzugestalten. Der Redactor hat aber seine Aufgabe erfreulicher Weise so schlecht gelöst, dass die polytheistische Grundlage noch mit Händen zu greifen ist.[1]

[1] In der Paradiesessage Gen. 3 ist die Beseitigung der polytheistischen Grundlage viel besser gelungen. Das Paradies ist wahrscheinlich ursprünglich eine Götterwohnung. „Vordem war Çîtnapištim nur ein

Mit anderen Worten, der Mythus[1] v. 1. 2 ist ein Torso. Wir kennen nur die Einleitung des Drama's. Die Hauptsache, der Titanenkampf ist ausgefallen. Derselbe hat wahrscheinlich mit der Besiegung der Elohimsöhne und ihrer Nachkommen geendet. So wird auch dem babylonischen Schöpfungsmythus zu Folge Tiāmat, die Mutter der Götter, die sich gegen die oberen Götter empört hatte, nach furchtbarem Kampfe getötet, und über die mit ihr verbündeten Götter Netz und Fessel geworfen. O. Gruppe a. a. O. plaidiert dafür, dass Gen. 6, 1—3 ursprünglich mit der Sintfluterzählung verbunden gewesen sei. Das ist möglich; aber in der alttestamentlichen Flutsage ist jeglicher Zusammenhang mit jenem Mythus verwischt, und auch in dem babylonischen Izdubarepos ist keine Spur davon zu finden.

Wer aber sind die Elohim und ihre Söhne? Welcher Gott nahm den Kampf mit ihnen auf, oder welche Götter? Diese und andere Fragen sind gegenwärtig noch nicht zu beantworten. Da der Mythus Gen. 6, 1. 2 wahrscheinlich babylonischer Herkunft[2] ist, werden uns neue Funde aus

---

Mensch, jetzt sei er und sein Weib uns Göttern gleich, wohnen soll er in der Ferne an der Mündung der Ströme." Die beiden Bäume lieferten den Bewohnern dieses Gartens Alles, was die göttliche Existenzweise bedingte, Allwissenheit (עץ הרעת) und Unsterblichkeit (עץ החיים). Die Moral (טוב ורע) ist erst später eingetragen.

[1] Ein ähnlicher Mythus bei Eusebius, praep. evang. I 10, 9 (Dindorf I 42): ἀπὸ γένους Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αὖθις παῖδας θνητοὺς οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ, υἱοὺς δὲ ἐγέννησαν οὗτοι . . . τὸ Κάσσιον, τὸν Λίβανον καὶ τὸν Αντιλίβανον καὶ τὸ Βραθύ. ἐκ τούτων (φησίν) ἐγεννήθη Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑπουράνιος καὶ Οὔσωος ἀπὸ μητέρων δὲ (φησίν) ἐχρημάτιζον, τῶν τότε γυναικῶν ἀνέδην μισγομένων οἷς ἂν ἐτύχοιεν.

[2] „perhaps it (scil. Gen. 6, 1 ff.) was a local legend connected with Mount Hermon (Hilary on Ps. 133, cited by Reland, Palaestina p. 323)." W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites, 1. A. S. 427.

den Trümmerhügeln des Ostens auch diese Rätsel einmal lösen.

VI. Die Zūzīm.

Über זוּזִים ist leider wenig zu sagen, da der Name nur Gen. 14, 15 vorkommt. Der Wohnsitz dieses Volkes soll in Hām, einem sonst unbekannten Orte, gewesen sein. Da der Name zwischen zwei anderen, Rephaim und Emim, steht, deren dämonische Natur oben nachgewiesen worden ist, so bedeutet auch זוזים selbst wahrscheinlich Geister. Die Etymologie ist dunkel. Targum. זוז heisst „sich entfernen".[1] Hebr. זִיז ψ 50, 11. 80, 14 ist jedenfalls Synonym von שֶׁרֶץ u. רֶמֶשׂ. Syr. ܐܶܙܕܰܘܙܰܙ „institit, se jactavit" gehört eher zu arab. زَأْزَأَ „bewegen, erschrecken" oder زوزى „verachten, wegtreiben", die aber beide vielleicht mit זוז irgendwie verwandt sind. In jedem Falle kann זוּזִים „die Huschenden" oder etwas Ähnliches bedeuten. Nach Sayce, Zeitschrift f. Assyriologie IV, 393 ist זוזים durch Transcription einer keilinschriftlichen Wiedergabe von זמזמים entstanden. Das ist ganz unwahrscheinlich.

---

[1] מְזוּזָה „Pfosten" kann aus sachlichen Gründen nicht zu targ. זוז gehören. (Gegen Buhl in Gesenius hebr. Handwörterbuch S. 206[a] oben). Ich stelle es zu assyr. nazāzu „stehen". Es muss dann aus מַזּוּזָה durch Angleichung an die Wurzel זוז entstanden sein. Wahrscheinlich ist das Wort assyrisches Lehnwort, wie unser deutsches „Pfosten" von dem lateinischen „postis" stammt.

Cyrus und Deuterojesaja.

Von Prof. R. Kittel in Breslau.

Seit einer Reihe von Jahren ist der von Cyrus berichtende Thoncylinder veröffentlicht.[1] Ich finde aber nicht, dass bisher genügend auf die merkwürdigen Beziehungen aufmerksam gemacht wäre, in denen sein Wortlaut zum Text des Deuterojesaja steht.[2]

Vor allem kommt hier Jes. 45, 1 ff. in Betracht. Ehe ich die beiden Texte nebeneinander stelle, ist über die Erklärung der Worte des Cyrus-Cylinders einiges vorauszuschicken.

Aus dem ziemlich beschädigten Text ist soviel ersichtlich, dass von Zeile 10b an Marduk das Subjekt ist. Von ihm wird nun in Zeile 12 gesagt:

iš-ti-'-i-ma ma-al-ki i-ša-ru d. h. er sah sich um (שאה I, 2), suchte nach einem gerechten König,

bi-bil lib-bi-ša (Schrader Keilinschr. Bibl. *lib-bi ša*[3]) *it-ta-ma-aḫ*[4] *ḳa-tu-uš-šu*, d. h. nahm den Mann nach

---

[1] S. VR 35 und Schrader in der keilinschriftlichen Bibliothek. III. Band, 2. Heft. S. 120 ff., woselbst die weitere Litteratur. — Nach Abschluss der Arbeit werde ich durch die Güte meines hiesigen Kollegen Friedr. Delitzsch noch auf die dankenswerte Arbeit von Hagen in den Beiträgen zur Assyriologie II (1894) S. 205 ff.: „Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus" aufmerksam gemacht.

[2] Am nächsten kommt der Sache Sayce, Alte Denkmäler S. 198; aber er hat die springenden Punkte nicht ins Auge gefasst.

[3] So auch Hagen a. a. O. Dann ist *ša* die bekannte Partikel, im andern (richtigeren) Falle ist es Suffix 3. masc. für *šu*.

[4] S. Delitzsch, Beitr. z. Ass. II, 249.

seinem Herzen (also seinen Erwählten; *bibil* stat. constr. von biblu Ertrag [vom Verb. בבל, wohl verwandt mit gleichbedeutendem ובל = tragen, das ebenfalls gerne mit *libbu* Herz verbunden wird im Sinn von: das Herz treibt], dann vom Herzen: Antrieb, Neigung des Herzens; hier concret: Gegenstand der Neigung; vgl. Delitzsch, Ass. Handwörterbuch S. 166, und dazu S. 167a unter *bibiltu*) bei der Hand (Schrader: den er in seinem Herzen trug, dessen Hand er ergriff),

Kura-aš šar ^{alu} *An-ša-an it-ta-bi* (נבא I, 2) *ni-bi-it-su*, d. h. Cyrus, König von Anschan nannte (sich zu Ehren I, 2) er seinen Namen (Schrad.: Cyr., Kön. v. Ansch., dessen Namen verkündete er; Hagen: rief er beim Namen),

a-na ma-li-ku-tim kul-la-ta nap-ḫar iz-zak-ra[1] *šu-*[*um-šu*] d. h. zum Königtum über die ganze Welt berief er seinen Namen (Hagen: that er kund s. N.).

Dazu kommt noch Zeile 22, wo es von Cyrus heisst: *ša Bêl u Nabû ir-a-mu pa-la-a-šu*, d. h. dessen Herrschaft (palu) Bel und Nebo lieb haben (ראם).

Suchen wir die Worte des Cyrus ins Hebräische zu übertragen, so würden sie ungefähr gelautet haben, wie unten in der rechten Columne zu lesen ist. Zur Übersicht stelle ich die Worte Deuterojesajas daneben:

Jes. 44. 45.	Cyr. Cyl.
28 האמר לכורש [2] רֵעִי וכל חפצי ישלִם . . [1]. . למשיחו לכורש אשר החזקתי בימינו לרד וגו׳ . . . . . 3 למען תדע כי אני י״י הקורא בשמך אלהי ישר׳ למען . . . . . 4 ואקרא לך בשמך	22 אשר בל ונבו יאהבו ממלכתו . . . . 12 ויבקש [מרדך] מלך ישר ואשר כלבו (אשר?) החזיק בידו כורש מלך אנשן קרא שמו לממלכת על כל הארץ קרא שמו

[1] S. Delitzsch, Beitr. a. a. O.

[2] S. unten S. 160 a. E., u. Jes. 48, 14.

I.

Man wird nicht übersehen können, dass hier eine merkwürdige Übereinstimmung herrscht. Die angestrichenen Stellen sind nur die am stärksten ins Auge und Ohr fallenden; aber auch das Übrige kann eine bemerkenswerte Ähnlichkeit nicht verleugnen.

Ein blosser Zufall kann hier nicht obwalten. So scheinen nur zwei Möglichkeiten übrig zu bleiben:

1. Cyrus hat die Worte des Deuterojesaja gekannt und seinen Cylinder nach ihnen gestaltet; oder aber

2. Der Verfasser von Jes. 45, 1 ff. kennt den Cylinder und nimmt auf seinen Inhalt Beziehung.

Allein bei näherem Zusehen ist die eine dieser Möglichkeiten mit ebensoviel Schwierigkeiten verknüpft wie die andere. Ist es wahrscheinlich, dass Cyrus, als er Babylon in Besitz genommen und sich zum Herrn des mächtigen babylonischen Reiches erklärt hatte, in seinem offiziellen Denkmal, das seine Herrschaft besiegelt, sich gerade auf die Worte eines jüdischen Sehers berufen haben sollte? Augenscheinlich legt er in jener Urkunde Wert darauf, zu zeigen, dass er die Götter Babylons, Marduk, Bel und Nebo anerkennt und verehrt (vgl. Zeile 35). Das konnte ihm die Herzen der Besiegten gewinnen. Legte er irgend Wert auf die Stimmung des von ihm unterjochten Reiches und des bisher herrschenden Volkes, so konnte er nicht daneben dem von Babel unterworfenen Volk der Juden diese über alle Maassen auffallende Auszeichnung zu Teil werden lassen, die darin lag, wenn er die Kunde von seinen Thaten an Babel in die Worte eines jüdischen Sehers kleidete.

Man wende nicht ein: Cyrus habe ja in der That den Juden die besondere Auszeichnung erwiesen, dass er ihnen die Erlaubnis zur Heimkehr in ihr Land gab. Denn es ist

bekannt genug, dass die Juden durchaus nicht das einzige Volk gewesen sind, das dieser Huld des Cyrus teilhaftig wurde. Vielmehr war es sein Grundsatz, mit der grausamen Sitte der früheren Eroberer, die die unterjochten Völker aus ihrem heimatlichen Boden rissen, zu brechen (vgl. Zeile 11, 32, 34). Und was weiterhin von des Cyrus Jahweverehrung berichtet wird, hält geschichtlich die Probe nicht, so dass man sich auch auf diesen Zug im Bilde des grossen Persers nicht berufen darf.

2.

Demnach scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als die andere oben ins Auge gefasste Möglichkeit, dass Jes. 45, 1 ff. jene im persischen Reiche, besonders in Babylonien, jedenfalls wohlbekannte Urkunde des Cyrus kannte und geflissentlich auf sie Bezug nimmt.

Die Einnahme Babylons durch des Cyrus Heer fällt nach der Chronik Nabonids ins 17. Jahr dieses Königs = 539 vor Chr. Sie geschah am 16. Tammuz[1] (Juni/Juli). Am 3. des Monats Marcheschwan (Oktober/November)[2] zieht Cyrus selbst in Babylon ein. Liegen nur wenige Monate zwischen dem Einzug des Cyrus in Babylon und der Erlaubnis zur Heimkehr der Juden, so kann der sie gestattende Erlass des Cyrus frühestens zu Anfang des Jahres 538 erfolgt sein. Ebenso wird der Cyrus-Cylinder frühestens um dieselbe Zeit, eher aber später verfasst sein (vgl. Zeile 34).

Damit wird der Gedanke von selbst hinfällig, dass die Abfassung von Jes. 45, 1 ff. vielleicht zwischen den Einzug des Cyrus in Babylon und die Abfassung des Cylinders

---

[1] Ed. Meyer, Entsteh. d. Judent. S. 47 giebt irrtümlich den 16. Tischri (= 12. Okt.) an.

[2] Ed. Meyer a. a. O. glaubt den Tag als 28. Okt. bestimmen zu können; vgl. ebenda S. 44 Anm. 1.

fallen könnte. Auf diese Weise würde freilich der biblische Text noch dem Cylinder vorausgehen. Er könnte sogar noch ins Jahr 539 fallen. Aber da von diesem Jahr nur noch wenige Monate übrig bleiben, so ist es mindestens gewagt, gerade sie für die Abfassung jener Stücke in Anspruch nehmen zu wollen. Man käme also, wollte man sicher gehen, doch mit hoher Wahrscheinlichkeit in das Jahr 538 und damit in die Zeit des Gnadenerlasses des Cyrus bzw. nach ihm. In diesem Falle wäre dann zugleich wieder mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Bibelstelle dem Cylinder nachgefolgt ist.

Wie steht es mit dieser Möglichkeit? Stammt Jes. 45, 1 ff. in der That erst aus der Zeit nach des Cyrus Einzug in Babylon, dann ist m. E. bei der nahen Berührung zwischen beiden Schriftstücken auch anzunehmen, dass sein Verfasser den Cylinder des Cyrus schon kannte.

Schon Seinecke hat bekanntlich vor einer Reihe von Jahren die Ansicht vertreten,[1] das ganze Stück Jes. 40—66, somit auch unsere Stelle, sei im Jahre 536 zwischen dem Edikt des Cyrus und der Rückkehr der Juden erfolgt. Für Cap. 50ff. hat dann Kuenen[2] Ähnliches angenommen und Kosters[3] hat des Letzteren Beobachtungen jüngst wieder aufgegriffen und auf Cap. 49 ff. ausgedehnt.

Da jedoch Kuenen sowohl als Kosters die Abfassung von Jes. 40—48 in der Zeit vor 539 nicht in Zweifel ziehen, so könnte es genügen, auf die von Seinecke eingenommene Position einzugehen. Aber im Grunde ist, was er zur Stützung seiner Anschauung vorbringt, doch sehr wenig, so dass es gegenüber den ernsten Gründen, die für frühere

---

1 Der Evangelist des Alten Testam. S. 6ff.

2 Einleitung ins Alte Testam. (deutsche Übers.) II, 131 ff.

3 Theologisch Tijdschrift 1896 S. 575 ff.

Abfassung von Jes. 40—48 sprechen,[1] nicht bedenklich ins Gewicht fällt, für den Fall, dass nicht weitere entscheidende Momente hinzutreten.

Der einzige Punkt von wirklichem Belang betrifft Jes. 44, 26–28. Wenn nun mit Klostermann, Duhm und Cheyne angenommen wird, dass V. 28b ein späterer Zusatz sei, so fällt auch dieses Argument Seineckes weg. Denn gerade V. 28b ist ihm der Stein des Anstosses wegen seiner auffallenden Ähnlichkeit mit Esr. 1, 2. 3. Um dieser Ähnlichkeit willen glaubte Seinecke, annehmen zu müssen, Jes. 44, 28b sei aus Esr. 1, 2. 3, und dann überhaupt Jes. 44, 26—28 aus Esr. 1, 1—3 entstanden.

Doch bedarf es m. E. dieser Annahme nicht einmal, wenigstens nicht zur Widerlegung Seineckes. Ist das Edikt des Cyrus in der in Esr. 1, 1—3 überlieferten Gestalt nicht historisch, was hier vorausgesetzt sein mag,[3] so fallen auch die an dasselbe geknüpften Folgerungen hin; und es scheint mir wahrscheinlicher, die Schlussworte von Jes. 44, 28 in V. 26 heraufzunehmen,[4] und nur den Rest von 28b als dann überflüssig für Glosse zu halten. Der Wortlaut des Edikts bei Esra könnte dann hieraus geflossen sein.

Fallen hiermit Seineckes Gegengründe gegen die im übrigen so gut wie einhellig angenommene Ansetzung von Jes. 40—48 vor dem Jahr 539/8 ausser Betracht: so fragt sich nun freilich um so mehr, ob nach dem negativen Ergebnis der vorigen Untersuchung ihm nicht gerade aus der Stelle Jes. 45, 1 ff. in ihrem Verhältnis zum Cylinder des

---

[1] Ich beschränke mich mit Absicht hier auf diese Kapitel.

[2] S. dessen Einleitung in das B. Jesaja (deutsche Übers. von Böhmer 1897), S. 284.

[3] Vgl. darüber Ed. Meyer, Entsteh. des Judent. S. 49.

[4] Vgl. Budde, in dies. Zeitschr. 1891, S. 236, auch D. H. Müller, die Profeten I, S. 174, sowie Dillm. Jes.[6] 401 f.

Cyrus ein neuer gewichtiger Bundesgenosse erwächst? Ich kann auch das nicht für wahrscheinlich halten.

Die Vergleichung der beiden Urkunden selbst wird freilich zunächst hinsichtlich der Priorität der einen oder andern überhaupt kein Resultat erzielen. Wie so oft, so lässt sich auch hier schlechterdings nicht sagen, dass diese oder jene Fassung des Wortlautes die Benutzung der andern zur notwendigen Voraussetzung habe. Von hier aus also wird auch über das relativ spätere Datum unserer Jesajastelle nichts zu ermitteln sein (und das relativ frühere, unter gleichzeitiger Voraussetzung der Benützung der einen Urkunde durch die andere ist schon durch die vorige Untersuchung ausgeschlossen).

Nun sind weiterhin überhaupt zwei Fälle denkbar: entweder gehört Jes. 45, 1 ff. zum Ganzen des Buchs (bzw. Buchteiles) Jes. 40—48, oder es ist später eingesetzt. Träfe der zweite Fall zu, so könnte natürlich recht wohl angenommen werden, dass das Stück ein vaticinium ex eventu auf Grund des Cyrus-Cylinders sei. Es gilt deshalb nun zunächst diese Möglichkeit ins Auge zu fassen.

Einsätze von fremder Hand sind im ganzen Buch Jesaja an sich nichts Unerhörtes. Die Redaktionsverhältnisse des Buches, wie es uns heute vorliegt, lassen uns erkennen, dass mehrfach spätere Hände am Text des Buches bzw. seiner Teile gearbeitet und ihn erweitert haben. Speziell in Jes. 40—66 und innerhalb desselben wieder in 40—48 sind Fälle derart mehrfach angenommen worden.[1] Als das wichtigste Beispiel späterer Einfügung gelten manchen gegenwärtig die vom Ebed-Jahwe handelnden Stücke, bzw. wenigstens ein Teil derselben.

Ich lasse die Frage nach den Ebed-Jahwe-Stücken bei-

[1] S. bes. Duhm Comm. u. Cheyne Einl. in d. B. Jes.

seite und setze hier nur den Fall, das unserem Buchteil 40—48 angehörige unter ihnen Jes. 42, 1 ff. sei — ob nun vom Verfasser selbst oder einem Späteren — nachträglich eingesetzt. Dürfen wir dann annehmen, dass es mit 45, 1 ff. eine ähnliche Bewandtnis habe? In der That trifft dies nicht zu.

Man mag die Frage nach den Ebed-Jahwe-Stücken so oder so beantworten, man wird nicht leugnen können, dass sie von eigentümlichen Schwierigkeiten gedrückt sind, die den Gedanken, sie seien ursprünglich anderswo gestanden, jedenfalls nicht von Anfang an von Deut.-Jesaja mitverfasst, nahelegen und mindestens begreiflich erscheinen lassen. Dasselbe gilt bei einigen andern Stellen, die von Mehreren als Zusätze angesehen werden. Fast immer heben sich solche Stellen schon durch den losen Zusammenhang ab, in dem sie zum übrigen Texte, besonders ihrer Umgebung, stehen, dazu nicht selten noch durch eigentümliche Sprache und eigenartige, sei es rhythmische, sei es prosaische, Redeweise. Wo nicht eines oder mehrere dieser Kennzeichen sich aufzeigen lassen, wird man der Annahme eines späteren Einsatzes äusserste Vorsicht entgegenzubringen haben.

Wie steht es damit? Was die Sprache anlangt, so darf nur an Ausdrücke wie החזקתי בימינו (vgl. 41, 13. 42, 6) oder לרד גוים [wohl לְרֹד mit Wellh. Phar. 133 zu lesen] (vgl. 41, 2 [lies יֹרְד]; auch 41, 25) in V. 1, oder אישר (vgl. V. 13; 40, 4. 42, 16) V. 2, oder קראתי בשמך in V. 3 u. 4 (vgl. 43, 1 u. 41, 25 [lies קראתי בשמו]), auch אכנך in V. 4 (vgl. 44, 5) erinnert werden, um zu zeigen, wie stark unser Stück mit dem übrigen Buch verkettet ist. Vereinzelte Ausdrücke wie הדורים oder מטמני V. 2. 3 kommen dagegen nicht in Anschlag.

Was Rhythmus oder Metrum angeht, so wird niemand sagen können, dass 45, 1 ff. sich von dem vorhergehenden

Stück in irgend bemerkenswerter Weise abhebe. Ganz deutlich setzt 45, 1 ff. mit derselben Art von in zwei Hälften geteilten Langversen bzw. Doppelversen (Distichen) ein, mit denen Kap. 44 geschlossen hat. Von hier aus angesehen kann man 44, 26—45, 6 ohne Anstand zusammennehmen. Ja man könnte selbst bis 44, 24 zurückgreifen; erst mit 44, 23, und wahrscheinlich auch mit 45, 8, stehen wir auf anderem Boden. Wollte man also ausscheiden, so müsste vom Rhythmus aus angesehen gleich 44, 26—45, 7 ausgeschieden werden.

Allein hierzu liegt nun in der That, wenn wir den Inhalt selbst befragen, weder für 44, 26—45, 7 noch für 45, 1—7 irgend ein Grund vor. Im Gegenteil, der Inhalt erhebt lautesten Protest gegen jeden Versuch der Ausscheidung, im besondern von 45, 1ff. Dem ganzen Stück Jes. 40—48 wäre das Mark ausgebrochen, wenn 45, 1 ff. weggenommen würde. Dies Stück bildet den Höhepunkt der Aussagen über Cyrus. Aber der Gedanke, dem sie entsprungen sind, beherrscht das gange Buch. Dass des Cyrus Siegeslauf von Jahwe geordnet ist, um die Erlösung der Juden zu ermöglichen, und dass Cyrus selbst dazu, und dazu allein, von Jahwe berufen ist — das ist der Grundgedanke des Buches, jedenfalls von Kap. 40—48. Vorher wird er zaghaft und bloss andeutend ausgesprochen: 41, 1ff. 25: „Wer hat ihn erweckt vom Aufgang, dem Sieg begegnet auf seinen Schritten?“ u. s. w. „Ich habe ihn erweckt vom Norden her, dass er kam, vom Aufgang der Sonne her ihn mit Namen gerufen“ (קראתי בשמו). Ebenso wird er nachher nur angedeutet 46, 11: „Der ich vom Aufgang her rief den Stossvogel, vom fernen Lande den Mann meines Plans“; oder 48, 14: „Den ich liebe, der m. Plan ausführt“ etc. Hier allein 44, 28 und 45, 1 wird Cyrus selbst genannt und damit deutlich gesagt, wer mit den sonstigen Anspielungen gemeint ist.

Lässt sich annehmen, dass gerade diese Stelle interpoliert ist? Ohne sie war es zwar nicht unmöglich, zu verstehen, wen der Verfasser im Auge hatte; aber die Andeutungen bleiben blass und farblos, sie bewegen sich in einer unsichern Allgemeinheit, die dem Buche etwas Unbestimmtes und Schillerndes geben würde. Erst durch 44, 24ff., 45, 1 ff. tritt der Verfasser aus dieser Unbestimmtheit heraus. Jetzt erst kann der Leser nicht mehr im Unklaren sein, wen er meint.

Dem wird man nun aber vielleicht entgegenhalten: gerade das sei die Art der Profetie, dass sie häufig nur andeute, dass sie gewisse konkrete Verhältnisse mehr erraten lasse, als direkt ausspreche; und die Art der späteren Interpolatoren sei es vielmehr, derbe und kräftige Farben aufzutragen und, was etwa nicht ganz klar scheine, durch Zahlen und Namen zu verdeutlichen.

Das mag in einzelnen Fällen zutreffen, obwohl im Ganzen mit der obigen Schilderung mehr das Bild einer Seite der Apokalyptik als der Profetie gezeichnet wäre, und andrerseits Jesaja z. B. Namen (Sargon Ahas Sebna Eliakim u. a.), Zahlen u. dgl. durchaus nicht scheut. Aber man wird doch vor allem fragen dürfen: was konnte ein Späterer für ein Interesse daran haben, hier einen Passus, der Cyrus direkt nannte, einzusetzen? Das Stück hat die offenbare Tendenz, Cyrus zum Vorgehen gegen Babel zu ermuntern, ihm im Namen der Juden und ihres Gottes Heil zu seinem Vorhaben zu wünschen und in Aussicht zu stellen, ihm zu sagen, dass im Reich Nabonids selbst ihm viele Herzen entgegenschlagen, und ihn wissen zu lassen, welche Hoffnungen Israel an seinen Zug knüpfte. Im Munde eines Mannes, der vor 539/8 schrieb, hat das alles guten Sinn und unmittelbaren praktischen Zweck, im Munde eines spätern Einschalters wird es zur leeren Phrase, zu einem vaticinium

ex eventu, das nur noch der jüdischen Eitelkeit schmeicheln konnte. Denn dass die Worte nach 539/8 auf Cyrus noch irgend welchen Eindruck machen konnten, könnte nur glauben, wer den klugen und weitsichtigen Herrscher zum törichten Schwächling machen wollte.

Nach alledem bliebe höchstens die abstrakte Möglichkeit übrig, 45, 1 ff. von 44, 24 ff. loszutrennen, dieses Stück zwar für echt, jenes aber für Zusatz zu halten. Allein es lässt sich, nachdem in 44, 28 Cyrus einmal namhaft gemacht ist in der That kein nennenswerter Grund mehr ins Feld führen, von dem aus das folgende in Gedanken, Sprache, Schwung, poetischer Schönheit und Rhythmus durchaus deuterojesajanische Stück beseitigt werden könnte.

3.

Sind damit die beiden oben S. 151 als denkbar angenommenen Fälle zurückgewiesen, so tritt nun freilich die Frage nach dem Verhältnis Deuterojesajas zum Cyrus-Cylinder um so dringender an uns heran. Hat weder Cyrus aus Dt.-Jes., noch dieser aus dem Cylinder geschöpft — wie sollen wir dann jene frappierende Ähnlichkeit erklären? Es bleibt neben den beiden zunächst ins Auge gefassten und nun abgelehnten Möglichkeiten immer noch eine dritte: Besteht zwischen beiden keine unmittelbare Beziehung, so ist damit eine mittelbare nicht ausgeschlossen. Hat Dt.-Jes. die Absicht, auf Cyrus zu wirken, so liegt der Gedanke nahe, dass er seine auf ihn bezüglichen und an seine Adresse gerichteten Aussprüche in Worte kleidete, die Cyrus, der sich als den von den Göttern Babels berufenen Herrscher Babyloniens betrachtet, geläufig und vertraut sind, also in Worte, wie sie von dem König Babylons gebraucht werden und von ihm gerne gehört werden.

Wenn etwas, so werden uns des Cyrus eigene Urkunden aus Babel Aufschluss darüber geben, wie Cyrus über sich geredet wissen wollte, und wie demgemäss der babylonische Hofstil über ihn sprach. Lebte Deut.-Jes. in Babylonien (s. darüber unten S. 161 a. E.) und kannte er den babylonischen Hofstil jener Tage, so braucht er, um seine Anrede an Cyrus nach ihm zu gestalten, noch nicht den Cylinder selbst zu kennen; und seine Worte brauchen andrerseits, wenn sie mit jenem Cylinder sich in einzelnen Ausdrücken berühren, darum noch lange nicht von demselben unmittelbar beeinflusst zu sein. Es genügt, wenn beide mittelbar derselben Quelle entstammen.

Dass dies der Fall ist, lässt sich nachweisen.

Der Cyrus-Cylinder sagt in Zeile 12 von Cyrus: Marduk habe ihn bei der Hand gefasst, welcher Ausdruck den Worten von Jes. 45, 1 החזיק בימין entspricht. Der Text des Cylinders braucht die Worte *tamâḫu ḳata*. Sie entsprechen vollständig dem sonst geläufigen *ṣabâtu* oder *aḫâzu ḳata*. Es ist damit durchaus nichts gesagt, was der assyrisch-babylonischen Sprache, wo von Herrschern geredet wird, fremd wäre. Vielmehr schliesst sich der Profet an eine im Hofstil übliche Wendung an (s. die Belege in Del. Handw.).

Dasselbe gilt von dem zweiten Ausdruck Jes. 45, 3. 4. קרא בשם, wobei die Gottheit das rufende Subjekt ist. Ihm entspricht in Zeile 12 des Cylinders die Wendung *nabû nibitta* und *zakâru šuma*. Auch diese Wendungen sind durchaus nicht bloss hier zu finden; sie sind vielmehr im Assyrischen geläufig (vgl. z. B. Delitzsch ass. Handwörterb. S. 442 unter נבא I 2 und nibittu, sowie S. 255 unt. זכר).

Will man endlich auch noch zwischen Jes. 44, 28 רֵעִי (so wird zu lesen sein)[1] und Cyr. Cyl. Zeile 22 *iramu palâšu*

[1] Würde die Lesart des mas. Textes רֹעִי „mein Hirte" den Vorzug verdienen, so wäre zu ihr zu vergleichen z. B. der berliner Merodach-

eine namhafte Beziehung finden, so lässt sich auch hier derselbe Thatbestand nachweisen. Ein Blick in Delitzschs Wörterbuch (vgl. S. 603 f. unter ראם) zeigt, wie geläufig der hochklingenden Sprache offizieller assyrischer Kundgebungen auch dieser Ausdruck ist, nach dem die Götter einen Herrscher oder seine Herrschaft lieb haben. Zum ganzen Tenor der Rede kann auch der berliner Merodachbaladan-Stein I, 20 ff. verglichen werden, worüber Beitr. z. Assyriol. II (1894) S. 258 ff. nachgesehen werden mag.

Ist damit nachgewiesen, dass alle charakteristischen Ausdrücke, die Jes. 45, 1 ff. mit dem Cylinder gemein hat, in Babylonien ebenso üblich waren, wie sie dem Hebräer verständlich und sogar zum Teil geläufig sind, so ist zugleich der Nachweis erbracht, dass für den Verfasser von Jes. 45, 1 ff. die Kenntnis der babylonischen Sprache und Sitte ausreichte, um von sich aus und unabhängig vom Cyrus-Cylinder ein Teilen dieser Urkunde ähnlich klingendes Schriftstück hervorzubringen.

Die Kenntnis der Sprache und höfischen Sitte Babylons dürfen wir aber von einem in Babylonien lebenden Manne mit der Bildung, die der Verfasser von Jes. 40 ff. verrät, ohne weiteres voraussetzen (vgl. noch die Nennung von Bel und Nebo Jes. 46, 1 mit Cyr. Cyl. Z. 22. 35 oder Nabon. Z. 11. 20. 24 [Keilinschr. Bibl. III, 2 S. 129 ff.]). —

Anhangsweise mag noch erwähnt werden, dass mit dem hier gewonnenen Ergebnis ein neuer und nicht unwichtiger Beweisgrund für die zwar immer schon vielfach bevorzugte, aber doch auch von einzelnen (z. B. Duhm) immer wieder bestrittene Annahme gewonnen ist, dass Deuterojesaja, wo nicht sein ganzes Buch, so doch die Kap. 40—48 desselben in Babylonien geschrieben habe. Des weiteren

baladan-Stein Col. I, 32. 33: dieser sei der Hirte (*rê'û*), der die Zerstreuten sammelt. Vgl. Delitzsch, Beitr. z. Ass. II, 258 ff.

s. hierüber Dillmann-Kittel, Jesaja[6] (1898), S. 353 f. Die ganze im Vorhergehenden vorgetragene Erörterung erfordert, um einleuchtend zu erscheinen, keinerlei weitere Voraussetzung, als dass der Verf. von Jes. 45 in Babylonien lebte. Ist dies an und für sich schon weitaus das Nächstliegende, so gewinnt es durch die obige Auseinandersetzung neue Wahrscheinlichkeit. Ja, ist die obige Beweisführung im übrigen einleuchtend, so wird durch sie die babylonische Abfassung von Jes. 40 ff. geradezu zur Gewissheit erhoben.

Gen. vi. 14, Gopher Wood.

עשה לך תבת עצי־גפר. Kautzsch, „Baue dir einen Kasten aus Pinienholz". Gesenius „arbores piceas, resinosas, quales sunt pinus, abietes, cupressi, cedri". I do not think these renderings can be maintained. Certainly גפר has no connection with כֹּפֶר, though like that word it was presumably derived from a Hebraized Babylonian narrative upon which J[2] (from whom P borrows) was dependent. Halévy compared Bab.-Ass. gipāru, but it is generally held that gipāru means „reed, canebrake" (cf. Jensen, Kosmologie, 170 f., 325 f., 427). עצי־גפר should mean the timber of some tree commonly used in ship-building at the time when J[2]'s Hebraized Babylonian authority was put into shape — most probably, some variety of cedar. But J[2]'s informant very likely misunderstood the cuneiform phrase. I conjecture that this phrase ran, gušur (or gušūrē) erini, i. e. „beams of cedar" (see the Assyrian Lexicons). Overlooking (iṣ) erini, the Hebrew translator took gušur to be the name of a tree, and produced the phrase עצי־גשר. Next, under the influence of כפר (v. 14b), גשר was miswritten גפר, פ and ש being confounded, as in יחלש for יחלף, Job xiv. 10, MT. If this be correct, the timber of the ark would be cedar-wood (אֹרֶן, erinu). Nor is it perhaps quite impossible that the substitution of a תֵּבָה „box",

for an elippu, „ship", may have arisen from a confusion between erinu „cedar" and erinnu „box" (אֲרוֹן) in the phrase gušur (gušūrē) erini. This is not the only case in which Assyriology has been helpful in solving hard problems. Belial (בליעל) and Hadad-rimmon (הֲדַד־רִמּוֹן) may, I believe, be explained satisfactorily by its help.

T. K. Cheyne.

Ein kurzes Wort über die beiden Mandelkern'schen Concordanzen.

Von Prof. **Kittel** in Breslau.

Dieser Tage besuchte mich Herr Rabbiner Dr. Solomon Mandelkern und wollte mir seine neubearbeitete Concordanz zum Alten Testament zeigen. Da ich die grosse Ausgabe längst kannte, machte er mich auf die von ihm neuestens herausgegebene Editio minor aufmerksam. Sie führt den Titel: Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae . . . . . editio minor. Da mir Dr. Mandelkern längst als ernst zu nehmender Mitarbeiter bekannt war, kaufte ich mit grosser Freude den handlichen Band und empfahl denselben auch anderen hiesigen Herren. Leider haben mir die bisher vorgenommenen Versuche, das Buch zu benutzen, gezeigt, dass es doch nur mit Einschränkung die Empfehlung verdient, die man ihm gerne angedeihen lassen möchte. Ich habe bis jetzt noch verhältnismässig wenig mit demselben gearbeitet und bin dabei ungesucht auf nicht wenige Fehler gestossen, so dass mir die Freude an der Benützung der Concordanz erheblich verkürzt ist. Zu Nutz' und Frommen der Besitzer des Buches sowie einer etwaigen weiteren Auflage, und um zur Vorsicht in der Heranziehung der Editio minor bei Studien zu mahnen, notiere ich, was mir aufgefallen ist; nach meinen Erfahrungen muss ich fürchten, dass die Liste sich leicht beliebig vervielfältigen liesse. Sie genügt aber zu einem Urteil.

S. 213	חָלָה	lies Jes	54, 1. 66, 8	für Jes	54, 1. ‖ Jer 66, 8.
„ 251	מַחֲרִיד	„ Jes	17, 2	„ Jos	17, 2.
„ 291	בִּימִין	„ Jes	41, 10	„ Ps	41, 10.
„ 318	יְשׁוּעָה	„ Hab	3, 8	„ Hab	3, 18.
„ 318	יְשׁ(וּ)עָתִי	„ Jes...	56, 1 ‖ Ps 62, 2. 88, 2	„ Jes...	56, 1. 62, 2. 82, 2.
„ 589	פְּעֻלָּתָם	„ Jes	61, 8. 65, 7	„ Jes	61, 8. ‖ Jer 65, 7.
„ 600	מִפָּשַׁע	„ Jes	53, 8	„ Jer	53, 8.
„ 649	בְּקִצְפִּי	„ Jes	60, 10	„ Jer	60, 10.

Die linke Columne kann leicht zeigen, dass mich Studien auf einem ganz bestimmten eng begrenzten Gebiete, dem des Jesaja, speciell Deuterojesaja, zur Heranziehung der Concordanz veranlasst haben. Erwies sie sich hier als nicht sehr zuverlässig, so werden andere auf andern Gebieten auf ähnliche Erfahrungen zu rechnen haben.

Nachträglich interessierte mich aus begreiflichen Gründen die Frage, wie sich die grosse Ausgabe der Mandelkern'schen Concordanz zu diesen Fehlern verhält. Leider war das Ergebnis auch hier wenig erfreulich. Von den 8 bzw. 9 vorhin aufgeführten Fehlern finden sich 6 bzw. 7 schon in der grossen Ausgabe; zwei (Nr. 5a und 8) sind in der kleinen neu zugekommen. Das zeigt, dass auch das grosse Werk keineswegs vollkommen ist, und dass das kleine jedenfalls keinen Fortschritt über das grosse hinaus bedeutet.[1]

[1] Ich benütze diese Gelegenheit, einige statistische Angaben in dem verdienstlichen soeben deutsch erschienenen Werke von Cheyne: Einleitung in das Buch Jesaja übers. v. Böhmer 1897 zu berichtigen.

S. 256	לְמַעַן	kommt in Jes 40—66 nicht	15-,	sondern	22mal vor	
„ 266	חוּל u. חוֹלֵל	„ „ „ „ „	8-,	„	6 „	(= s. winden, drehen)
„ 267	יְשׁוּעָה	„ „ „ „ „	20-,	„	11 „	
„ 269	עָנַג u. Deriv.	„ „ „ „ „	10-,	„	6 „	
„ 271	קָצַף	„ „ „ „ „	6-,	„	7 „	

Ich muss gestehen, dass mir damit Fürst und der alte Buxtorf wieder im Kurse gestiegen sind.

Es liegt mir fern, damit einen Vorwurf auf Mandelkern zu laden. Im Gegenteil: was er geleistet hat, verdient alle Anerkennung und Bewunderung. Aber seine Bücher haben den Beweis geliefert, dass die ideale Concordanz leider immer noch nicht da ist, und dass sie von einem Einzelnen überhaupt nicht geliefert werden kann. Mandelkerns Fehler war m. E., dass er sich nicht mit einem oder mehreren Anderen zur Arbeit vereinigt hat.

Immerhin möchte ich glauben, dass sich auf der Grundlage der Mandelkern'schen Arbeit mit der Zeit ein vollkommenes Nachschlagewerk, zunächst wohl in der Art seiner Editio minor herstellen liesse. Der Weg dazu wäre, dass alle diejenigen, denen Verstösse bei Mandelkern begegnen, sich entschliessen, sie in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen. Der Herr Herausgeber ist bereit, die Liste fortzusetzen.

1. 12. 97.

Nachschrift. Während der Correctur stosse ich auf S. 499 עֲבָדָיו Jes 34, 9 etc. statt Jer 34, 9.

28. 12. 97.

Nachschrift des Herausgebers. — Die Firma *Veit & Comp.* in Leipzig, in deren Verlage die beiden von Dr. Mandelkern herausgegebenen Concordanzen erschienen sind, ermächtigt mich zu erklären, dass sie bereit ist, die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Fehler zu einem Verzeichnis zusammenzustellen und als Nachtrag herauszugeben.

Giessen, 18. 1. 98.

B. STADE.

Bibliographie.

† Adeney, W. F., The construction of the Bible. London 1897. 96 S. 8°.

† Driver, S. R., An Introduction to the Literature of the O. T. 6th ed. Edinburgh 1897. 612 S. 8°.

† Kaulen, F., Kurzes bibl. Handb. zum Gebr. f. Studierende der Theol. 1. Bdchen. (Einl. i. d. H. S. d. A. u. NT.) Freiburg i. Br. 1897. IX, 151 S. 8°.

† Bennett, W. H., A primer of the Bible. London 1897. 326 S. 8°.

Margival, H., R. Simon et la critique bibl. au 17. siècle. 5e art.: Le 1er livre de l'Hist. crit. ou l'hist. du texte hébreu de la Bible s. Rev. d'hist. et de litt. rel. t. 2, 6, S. 525—552.

† Ottley, R. L., Aspects of the O. T. London 1897. XIX, 448 S. 8°.

† Peake, A. S., A guide to Biblical study. With an Introduction by A. M. Fairbairn. London 1897. XXIV, 264 S. 8°.

Wildeboer. G.. De vóór-Talmudische Joodsche Kanon s. Theol. Stud. XV, 2/3 (1897), S. 159—177.

Driver, S. R., Hommel's "Ancient Hebrew Tradition" s. The Expos. Tim. IX, 2 (nov. 97), S. 96.

Whitehouse, O. C., Hommel's "Ancient Hebrew Tradition" s. The Expos. Tim. no 33 (sept. 97), S. 161—171.

Zehnpfund, Der neueste Vorstoss gegen die moderne Pentateuchkritik s. Neue kirchl. Zeitschr. VIII, 11, S. 870—889.

Cheyne, T. K., On some suspected passages in the O. T. s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 13—17.

† Vernes, M., De la place faite aux légendes locales par les livres histor. de la Bible. Paris, 1897.

Green, W. H., Die höhere Kritik des Pentateuchs. Aus dem Engl. übers. von O. Becher. Gütersloh 1897. XII, 254 S. 8°.

† Dillmann, A., Genesis critically and exegetically expounded. Translat. by W. B. Stevenson. Edinburgh 1897. 2 vols. 942 S. 8°.

Sayce, A. H., Archaeological Commentary on Genesis s. The Expos. Tim. IX, 1 (oct. 97), S. 31—34.

Hontheim, J., Bemerkungen zum Hexaemeron s. ZKTh. 1897, 4, S. 747—750.

Sime, J., The drama of Creation (Gen. 1, 1—2, 3) s. The Expos. no 34 (oct. 97), S. 309—320.

Margoliouth, D. S., The Name "Abraham" s. The Expos. Times IX, 1 (oct. 97), S, 45.

Dillmann, A., Die Bücher Exodus u. Leviticus. In 3. Aufl. herausgeg. v. V. Ryssel. Leipzig, 1897. XVI, 696 S. 8°.

† Paton, L. B., The original form of the Holiness-Code. I. The original form of Lv. 17—19. Marburg 1897. 47 S. 8°. (Diss.)

Gray, G. B., The Character of the Proper Names in the Priestly Code s. The Expos. no 33 (sept. 97), S. 173—190.

Macmillan, H., Achan's Wedge of Gold s. The Expos. Tim. IX, 2 (nov. 97), S. 61—63).
Budde, K., Das Buch der Richter erklärt. Freiburg i. Br. 1897. XXIV, 147 S. 8o. (Kurzer Hand-Comment., Lief. 3.)
Tyler, Th., Two notes on the "Song of Deborah" s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 173 f. (Übers. בפרע פרעות בישראל "When the Pharaohs were lords over Israel".)
Selbie, J. A., I Sam. 23, 7 s. The Expos. Tim. IX, 1 (oct. 97), S. 47.
Cheyne, T. K., 2 Sam. 12, 26. 27 s. The Expos. Tim. IX, 3 (dec. 97), S. 143 f. (Cheyne schlägt vor, statt עיר המלוכה v. 26 und עיר המים v. 27 zu lesen (עִיר מִלְכֹּם).
† The Second Book of Kings. Ed. by W. O. Burrows. London 1897. XXV, 118 S. 8o.
† Grubb, E., First lessons in the Hebr. prophets. London 1897. 74 S. 8o.
Warszawski, L., Die Peschita zu Jesaia (Kap. 1—39). Berlin 1897 64 S. 8o. (Diss.)
† Bickell, G., Über semitische Metrik II. (Ein Akrostichon auf Simon den Makkabaer in Jes. 33) s. SWAW. phil.-hist. Cl. 1897, Nr. 17, 18.
† Myrberg, O. F., Profeten Jeremia och Jeremias Klagsvisor. Stockholm 1897. 185 S.
Bertholet, A., Das Buch Hesekiel erklärt. Freiburg i. Br. 1897. XXVI, 259 S. 8o. (Kurzer Hand-Comment. Lief. 4.)
† Wolf, J. H., Micha's aankondiging van den heerscher uit Betlehem. Efrata II s. Tijdschr. v. geref. Theol. V, 2 (sept. 97), S. 80—98.
Rahmer, M., die hebr. Traditionen i. d. Werken des Hieron. 2. Th. Comm. in 12 proph. Hft. 2. Joël. Berlin 1898, 18 S. 8o.
Baethgen, Fr., Die Psalmen übersetzt und erklärt[2]. Göttingen 1897. XLII, 436 S. 8o. (Handkommentar II, 2.)
† Lombard, J., Le livre des Psaumes. Annecy 1897. VII, 324 S. 8o.
Barnes, W. E., The Interpretation of the Second Psalm s. The Expos. no 34 (oct. 97), S. 304—308.
Gray, G. Buchanan, Critical remarks on Pss. 57, 4. 5 and 59, 12 s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 182 f.
Grimme, H., Zur Frage nach den Psalmenüberschriften s. Theol. Quart. 1897, 4, S. 580—583.
Hontheim, J., Bemerkungen zu Ps. 68 s. ZKTh. 1897, 4, S. 738—747.
† Schulz, A., De psalmis gradualibus. Münster 1897. 61 S. 8o. (Diss.)
Duhm, B., Das Buch Hiob übers. Freiburg i. Br. 1897. XX, 71 S. 8o.
† Beer, G., Der Text des Buches Hiob untersucht. 2. Heft. Kap. XV —Schluss. Marburg 1897. XVI, S. 89—258. 8o.
† Bruston, E., De justitia divina secundum Jobeidem. Montauban 1897. 47 S. 8o. (Thèse.)
Cheyne, T. K., Graetz's corrections of the text of Job s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 184.
Ley, J., Die Abfassungszeit des Buches Hiob s. ThStKr. 1898, 1, S. 34—70.
Riessler, P., Zur Textgeschichte des Buches Daniel s. Theol. Quart. 1897, 4, S. 584—603.
Stenning, J. F., Chronicles on the Peshitta s. The Expos. Times IX, 1 (oct. 97), S. 45—47.
Smend, R., Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach. Berlin 1897. 34 S. 4o. (AGGW., Phil.-hist. Cl. N. F. 2, 2.)

† Cowley, A. E., u. Neubauer, A., Eccles. 39, 15—40, 11. Transl. from the Hebrew arranged in parallel columns with Engl. revised Version. With a Facsimile. London 1897. 78 S. 8°.

Blau, L., et Lévi, Jsr., Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage s. RÉJ. t. 35, no 69, S. 19—47.

Perles, F., Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique. Ebenda S. 48—64.

† Schlatter, A., Das neugefundene hebr. Stück des Sirach. Der Glossator des griech. Sirach u. seine Stellung i. d. Gesch. d. jüd. Theol. s. Beitr. zur Förd. christl. Theol. I (1897) Heft 5 u. 6.

Touzard, J., L'original Hébreu de l'Ecclésiastique s. Rev. Bibl. VI, 4 (oct. 97), S. 547—573.

† Fairweather, W., and Black, J. S., The First Book of Maccabees. Cambridge 1897. 271 S. 8°. (Cambridge Bible.)

Lawlor, H. J., Early citations from the Book of Enoch s. Journ. of Phil. vol. 25, no 50, S. 164—225.

† Bonwetsch, G. N., Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer herausgeg. v., s. Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche I, 1. Heft. Leipzig 1897. 95 S. 8°.

A Hebrew and English Lexicon of the O. T. By F. Brown with the co-operation of S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Part VI. Oxford 1897. S. 441—528. 8°.

Baudissin, W., The Original Meaning of "Belial" s. The Expos. Tim. IX, 1 (oct. 97), S. 40—45.

Cheyne, T. K., On "Belial". In Reply to Prof. v. Baudissin, Ebenda IX, 2 (nov. 97), S. 91 f.

† Cruden's complete Concordance to the O. and N. T. London 1897. 762 S. 4°.

† Girdlestone, R. B., Synonyms of the O. T. London 1897. XIV, 346 S. 8°.

Hommel, Fr., Supplementary Note on the Hebrew Name Josiah s. The Expos. Tim. IX, 3 (dec. 97), S. 144.

Lambert, M., Sur la syntaxe de l'impératif en hébreu s. RÉJ. 35, no 69, S. 106—109.

Michell, G. B., The Transliteration of Hebrew s. The Expos. Tim. IX, 1 (oct. 97), S. 48.

Zimmern, H., Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- u. Formenlehre. M. 1 Schrifttafel v. J. Euting. Berlin 1898. XI, 194 S. 8°.

---

† Lamers, G. H., De wetenschap van den godsdienst. II. Wijsgeerig deel. 5. stuk. Utrecht 1897. S. 701—852.

† Tiele, C. P., Elements of the Science of Religion. Part I. Morphological. London 1897. X, 302 S. 8°.

† Brinton, D. G., Religions of Primitive Peoples. London 1897. 280 S. 8°.

Böhmer, J., Das Reich Gottes i. d. Psalmen s. N. Kirchl. Ztschr. 1897 10, S. 819—840.

† Canonge, A., La femme dans l'A. T. Montauban 1897. 74 S. 8°. (Thèse.)

† Horton, R. F., Women of the O. T. London 1897. 274 S. 8°.

Kerber, G., Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen des A. T. von neuem geprüft. Freiburg i. Br. 1897. IV, 199 S. 8°.

Kleinert, P., Die Naturanschauung des A. T. s. StKr. 1898, I, S. 7—33.

Martillier, L., La place du totémisme dans l'évolution rél. à propos d'un livre récent s. Rev. de l'hist. des rel. t. 36, 2 (sept.—oct. 97). S. 188—253.

† Palmer, A. Smythe, Studies on Biblical Subjects. No 1. Babylonian influence on the Bible and Popular Beliefs. London 1897. 110 S. 8°.

† Poels, H. A., Examen critique de l'histoire du Sanctuaire de l'Arche. Leiden 1897.

Weissbach, F. N., Zur Chronologie des falschen Smerdis u. des Darius Hystaspis s. ZDMG. 51, 3, S. 509—523.

M. u. N. d. D. PV. 1897, Nr. 5. — I. Mittheilungen. Unsere Arbeiten im Ostjordanlande. II. Briefe Dr. Schumacher's in Ḥaifa. — van Berchem, M., Arabische Inschrift aus Jerusalem II. Nachrichten. Protokoll der 9. Generalversammlung.

Nr. 6. — I. Mittheilungen. Unsere Arbeiten im Ostjordanlande. II. Briefe Dr. Schumacher's in Ḥaifa. — Bemerkungen u. Nachträge: Vollers, K., Zu MN. 1897, S. 72. Z. 4. II. Nachrichten: Verzeichniss sämmtlicher Mitglieder d. Deutsch. Vereins zur Erforsch. Palästina's. Geschäftliche Mittheilungen u. Personalnachrichten.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stud. — October 1897. — Notes and News. — Report of the Annual Meeting of the General Committee. — Bliss, F. J., Fourteenth Report of the Excavations at Jerusalem. — Dickie, A. C., The Great Mosquee of the Omeiyades, Damascus. — Spiers, R. P., The Great Mosque of Damascus. Note by Sir Ch. Wilson. — Discovery of an Important Cufic Inscription near the Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem. — Porter, H., A Greek Inscription at Beirût. — Hanauer, J. E., The Removal of the Portal of a Church at Acre to Cairo. — Clermont-Ganneau, C., Notes on the Seal found on Ophel. — Simpon, The Temple and the Mount of Olives. — Notes on the Ophel Signet. I. By E. J. Pilcher. II. By Professor Sayce.

Berger, Ph., L'église du Saint-Sépulcre sur la mosaïque de Mâdaba s. Compt. rend. de l'acad. des inscr. 1897, juillet—août, S. 457—466.

Clermont-Ganneau, Les tombeaux de David et des rois de Juda et le tunnel-aqueduct de Siloé s. Ebenda S. 383—427.

Dussaud, R., Voyage en Syrie (oct.—nov. 1896). Notes archéol. (pl. VI—VIII) s. Rev. archéol. 3. sér. t. 30 (mai—juin 1897). S. 305—357[1].

Germer-Durand, J., La voie romaine de Pétra à Mâdaba s. Rev. bibl. VI, 4 (oct. 97), S. 574—592.

Lagrange, M. J., L'inscription coufique de l'église du Saint-Sépulcre, s. Rev. bibl. VI, 4 (oct. 97), S. 643—647.

Lagrange, M. J., Chronique. Du Sinaï à Naḫel, De ʿAin Kseimeh à Gaza. Itinéraire du Sinaï à Jérusalem s. Ebenda S. 605—625.

---

[1] Auf pl. VIII wird die erste zu Arados gefundene Inschrift publiziert. Sie ist dreizeilig, findet sich auf einer kleinen weissen Marmortafel und lautet:

? ? במים
אשיטנאל
דמרבנתאשל

Dussaud liest statt der ersten, hier mit ? ? wiedergegebenen, beiden Buchstaben der ersten Zeile ה, was nach der gegebenen Heliogravüre zweifelhaft ist. Auch ב ist nicht sicher.

Villefosse, Héron de, Un diplôme militaire de l'armée de Judée s. Ebenda S. 598—604.
Nestle, Eb., Dalmanutha s. The Expos. Times IX, 1 (oct. 97), S. 45.
Herz, N., Dalmanutha. Ebenda IX, 2 (nov. 97), S. 95.
Séjourné, P. M., L'Étranée de Madaba. Fouilles de M. Bliss s. Rev. bibl. VI, 4 (oct. 97), S. 648—657.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, recueil trimestr., directeur J. Halévy. 5e année, oct. 1897. — Halévy, J., Recherches bibliques: Unité, ordre et date des récits relatifs à l'histoire d'Abraham et des Abrahamides, p. 289. — Halévy, J., Notes pour l'interprétation des Psaumes (suite), p. 394. — Halévy, J., Le Profit historique des tablettes d'El-Amarna (suite), p. 343. — Perruchon, J., Notes pour l'histoire d'Éthiopie(suite), p. 360. — Halévy, J., Bibliographie, p. 373. — Halévy, J., Étude sur l'Ecclésiastique, Additions et corrections, p. 383.
Chabot, J. B., Notes d'épigraphie et d'archéol. orientale s. Journ. As. 9e sér. t. 10, no 2, S. 308—355.
Clermont-Ganneau, Ch., Notes d'archéol. or. (suite). 24. La mosaïque de Medaba. 25. La géographie médiévale de la Palestine, d'après des documents arabes. 26. Amulette au nom du dieu Sasm. 27. L'apothéose de Neteiros. 24. Ossuaire d'Afrique, chrétien ou juif? 29. Le dieu du Safa. 30. Les monnaies phéniciennes de Laodicée de Chanaan. 30. Le nom palmyrénien de Taibol s. Rev. archéol. 3. sér. t. 30 (mai-juin 1897), S. 273—304.
Clermont-Ganneau, sur un fragment de marbre découvert au bord de la mer dans les environs immédiats de Tyr s. Compt. rend. de l'acad. des inscr., sept.—oct., S. 533—536. (Enthält eine Abbild. d. Tyr. 2: ? בתעבדבעלרבמאת).
Clermont-Ganneau, sur une inscr. arabe en anc. caract coufiques découverte à Jérusalem, s. Ebenda. S. 533—536.
† Glaser, Ed., Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mârib. Ein Beitrag zur Geschichte Arabiens im 5. u. 6. Jahrh. n. Chr. s. Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 1897, 6.
Jaussen, A., Inscriptions palmyréniennes s. Rev. bibl. VI, 4 (oct. 97), S. 592—597.[1]
Vogüé, de. Notes d'épigraphie Araméenne s. Journ. As. 9e sér., t. 10, no 2, S. 197—217.

Zeitschrift für Assyriologie. Band XII, 1. Heft (August 1897). — Nöldeke, Th., Die grosse Inschrift von Petra. — Ruska, J., Studien zu Severus bar Šakkû's „Buch der Dialoge". — Sachau, Ed., Glossen zu den historischen Inschriften Assyrischer Könige. — Scheil, V.,

[1] Am Schlusse dieser Publication, welche 15 im Besitze eines Damascener Kaufmanns befindliche kleine palmyren. Inschriften abbildet, findet sich die Abbildung einer von Baron Ustinov zu Jafa erworbenen, althebräischen Siegelgemme aus Karneol ($0^m,014$ zu $0^m,01$) mit der Inschrift

לאבגיל
אשת
עשיהו

La vie de Mar Benjamin. — Sprechsaal: J. Oppert, Nach Jahr und Tag. — Hartmann, M., Kleinere Mitteilungen. 3. *luqmān* = Ἀλκμαίων. — Boissier, A., Note sur la situation du pays Artsabi. — Oppert, J., Réponse à M. Reisner. L'arpentage des quadrilatères chaldéens. — Lehmann, C. F., Sarapis. — Belck, W., u. Lehmann, C. F., Zu Jensen's Bemerkungen betreffs der Sitze der Chalder. — Aus einem Briefe von C. F. Lehmann an C. Bezold. — Recensionen (Th. Nöldeke, Zur Grammatik des classischen Arabisch. Besprochen von K. Vollers). — Bibliographie.

† Banks, E. J., Sumerisch-babyl. Hymnen der v. George Reisner herausgeg. Berl. Sammlung umschrieben, übersetzt und erklärt. Breslau 1897. 31 S. 8°. (Diss.)

Boissier, A., Note sur un linteau de porte découverte en Assyrie par G. Smith s. PSBA. 19, 6 (june 97), S. 250 f.

† Feuchtwang, D., Assyriologische Studien. I. אשור in der hl. Schrift. s. MGWJ. XLI, S. 193—203.

† Heuzey, L., Sceaux inédits des rois d'Agadé s. Rev. d'Assyr. et d'Arch. or. IV, 1 (1897), S. 1—12.

† Heuzey, L., Textes chaldéens très antiques. Améliorations et nouvelles lectures. Ebenda, S. 34—36.

Heuzey, L., Sur les monuments du roi Ourou-Kaghina s. Compt. rend. de l'acad. des inscr. 1897, juillet—août, S. 427—429.

Karppe, Mélanges assyriologiques et bibliques s. Journ. As. 9e sér. t. 10, no. 1, S. 77—119.

Oppert, J., Éclaircissements sur quelques points relatifs à la dernière pér. de l'Emp. assyr. s. Compt. rend. de l'acad. des inscr. 1897, mai—juin, S. 324—333.

Oppert, J., Un dieu commerçant s. Ebenda, sept.—oct., S. 469—488.

Oppers, J., Une dynastie d'inscripateurs. Ebenda, S. 495—497.

Plunkett, E. M. Miss., The Median Calendar and the Constellation Taurus s. PSBA. 19, 6 (june 97), S. 229—249.

Scheil, V., Choix de textes religieux assyr. s. Rev. de l'hist. des rel. t. 36, 2 (sept.—oct. 97.) S. 197—207.

Zeitschrift f. Aeg. Sprache u. Altertumskunde. Bd. XXXV, Heft 1. — Sethe, K., Die ältesten geschichtlichen Denkmäler der Aegypter. — Spiegelberg, W., Ein neues Denkmal aus der Frühzeit der ägypt. Kunst. — Erman, A., Bemerkung zu den Funden von Abydos. — Legrain, J., Deux stèles trouvées à Karnak en février 1897. — Erman, A., Zu den Legrain'schen Inschriften. — Naville, Ed., La succession des Thoutmès d'après un mémoire récent. — Schäfer, H., Zur Erklärung der „Traumstele". — Wilcken, U., Zur trilinguen Inschrift von Philae. — Borchardt, L., Zur Geschichte der Pyramiden. VIII. Der λίθος ἐξαιρέσιμος. IX. Bemerkungen z. d. Gizehpyramiden. — Bissing, Fr. W. v., Die Datirung des „Maket-Grabes". — Schäfer, H., Ein Tempelgeräth. — Krebs, F., Zur ägypt. Religion in griechisch-römischer Zeit. — Bondi, J. H., Koptische Fluchformeln aus jüdischer Quelle. — Borchardt, L., Beiträge zu Griffith' Benihasan III. — Miscellen: Knudtzon, J. A., Tilgung des Amon in Keilschrift. — Erman, A., Nubische Glossen. — Die Gans Ro. — Hebräische Bücher in ägyptischer Sprache und Schrift.

† Botti, G., Fouilles à la Colonne Théodosienne. 1896. Alexandrie 1897. 142 S. 8°.

† Boudier, Érn., Vers égyptiens. Métrique démotique. Étude prosodique et phonétique du poème satirique, du poème de Moschion et des papyrus à transscriptions grecques de Leyde et de Londres. Avec une lettre à l'auteur par E. Revillout. Paris 1897. XXIV, 282 S. 4°.

† Boudier, Ém., Un contrat inédit du temps de Philopator. Paris 1897. XII, 48 S. 1 Taf. 4°.

Eisenlohr, A., The Rollin Papyri and their Baking Calculations (concl.) s. PSBA. 19, 6 (june 97), S. 252—265.

Le Page Renouf, P., The Book of the Dead (chapters 137A—139, 2 plates), s. PSBA. 19, 6 (june 97), S. 225—228.

† Lepsius, C. R., Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Text. Band I (Unterägypten u. Memphis). X, 238 S. 4°. Ergänzungsband. Lief. 1 (Taf. 1—16). Herausgeg. von Ed. Naville. Unter Mitwirkung v. L. Borchardt bearbeit. v. K. Sethe. Fol. Leipzig, 1897.

† Lyons, H. G., A report on the island and temples of Philae. London 1897.

Maspero, G., La table d'offrande des tombeaux égyptiens (suite et fin) s. Rev. de l'hist. des rel. t. 36, no 1 (juillet-aout 97), S. 1—19.

† Moret, A., Une fonction judiciaire de la 12e dyn. et les chrématistes ptolém. s. Rec. des trav. rel. à la phil. et à l'arch. ég. 1897 t. 17, p. 44—49.

† Naville, Éd., Le temple de Deir el Bahari. Part II. London 1897. 18 S., Taf. 25—65. Fol. (EEF.)

Schmidt, K., Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altkirchl. Schrift des 2. Jahrh. in kopt. Sprache s. Neue Heidelb. Jahrb. 1897, S. 117—124. (Die Acta Pauli haben sich in kopt. Papyrusfragmenten wiedergefunden, welche unlängst die Heidelberger Universitätsbibliothek erworben hat. Als urspr. Theile dieser Acta enthalten sie auch die „Akten des Paulus u. der Thekla", den apokryphen „Briefwechsel zwischen Paulus u. den Korinthern" u. die „Passio Pauli").

Schweinfurth, G., Die Steinbrüche am Mons Claudianus in d. östl. Wüste Aegyptens s. Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde 1897, S. 1—22.

† Wiedemann, A., Religion of the ancient Egyptians. London 1897. XVI, 324 S. 8°.

Schechter, S., A hoard of hebr. mss. s. The Times 3. aug. 1897 u. Rev. arch. t. XXXI, sept. oct. 1897, S. 291—298.

Abrahams, J., Some Egyptian fragments of the Passover Hagada s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 41—51.

Bacher, W., Ein persischer Kommentar zum Buche Samuel s. ZDMG. 51, 3, S. 392—425.

Beermann, M., Maimonides Commentar zum Tractat Edujoth, Abschnitt I, 1—12. Berlin 1897. 38, 10 S. (Diss.)

† Engelkemper, W., De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica. I. Münster 1897. 48 S. 8°. (Diss.)

Farbstein, D., On the Study of Jewish law s. JQK. X, no 37 (oct. 97), S. 177 f.

Margoliouth, G., An ancient MS. of the Samaritan Liturgy s. ZDMG. 51, 3, S. 499—507.

Porgès, Encore le nom Apiphior s. RÉJ. t. 35, no. 69, S. 111.

† Salemann, C., Judaeo-Persica nach St. Petersburger HHSS. mitgeteilt. I. Chudâidât. Ein jüd.-buch. Gedicht. St. Petersburg 1897. VIII, 56 S. 4°. (Vgl. die Rec. Nöldeke's ZDMG. 51, 3, S. 548—553.)

Schechter, S., The rabbinical conception of Holiness s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 1—12.
Sulzberger, M., Encore le siège de Moïse s. RÉJ. t. 35, no 69, S. 110f.

---

† Acta Martyrum et sanctorum ed. P. Bedjan. T. VII vel Paradisus Patrum. Leipzig 1897. XII, 1019 S. 8°.
La Vie de Mar Binjamin traduite du Syriaque par V. Scheil s. Rev. de l'Or. chrét. II, 3 (1897), S. 245—270.
Duval, R., Notes sur la poésie Syriaque. Journ. As. 9e sér. t. 10, no 1, S. 57—76.
† Freimann, A., Die Isagoge des Porphyrius i. d. syr. Uebersetzungen. Erlangen 1897. 32 S. 8°. (Diss.)
Lamy, T. S., Les commentaires de saint Ephrem sur le prophète Zacharie s. Rev. bibl. VI, 4 (oct. 97), S. 535—546.
† Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codd. vat. ed. et latine redd. H. Gismondi. Pars II. Amri et Slibae textus et versio latina. Rom 1897. 2 voll. VIII, 161, 83 S. 8°.
Nau, F., Étude sur les parties inédites de la Chronique ecclés. attribué à Denys de Tellmahré s. Rev. de l'Or. chrét. II, 1 (1897), S. 41—68.
Schulthess, Fr., Der Brief des Mara bar Sarapion (Spicil. Syr. ed. Cureton p. 43 ff.) s. ZDMG. 51, 3, S. 365—391.

---

† كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من اشهر التّآليف العربيّة في المطابع الشرقيّة والغربيّة لجامعه ادورد بن كرنيليوس فنديك وقد صحّحه السيّد محمّد على الببلاوى وقد زاد عليه بعض الكلام Kairo, 1314 (= 1897), 677. 3 S. 8°. (Vgl. die Besprechung J. Goldziher's, WZKM. XI, 3 (1897), S. 231—241.)
† Arendzen, J., Theodori Abu Kurra. De cultu imaginum libellus e cod. arab. nunc primum editus latine versus illustratus. Bonn 1897. 52, 54 S. (Diss.)
† ʿArîb, Tabarî continuatus quem edidit, indicibus et glossariis instruxit M. J. de Goeje. Lugd. Batav. 1897. XXVII, ٢٠٧ S. 8°.
Baumstark, A., Epaphroditos u. Hyginus s. ZDMG. 51, 3, S. 432—435.
Delphin, G., La philosophie du Cheikh Senoussi d'après son Aqida es-so'ra s. Journ. As. 9e sér. t. 10, 2, S. 356—371.
Goldziher, I., Ein arab. Vers im Chazarî-Buche s. ZDMG. 51, 3, S. 472.
† Der Dîwân des arabischen Dichters Ḥâtim Tej nebst Fragmenten herausgeg., übers. u. erläutert v. Friedr. Schulthess. Leipzig 1897. VI, 132, 54 S. 8°.
Hirschfeld, H., Historical and legendary controverses between Mohammed and the Rabbis s. JQR. X, no 37 (oct. 97), S. 101—116.
† Lanne, E., Manuel franç.-arabe ou recueil d'actes administr., judic. trad. en arabe. Alger 1897, 12. 426 S. 8°.
Matthes, J. C., De Islam. Amsterdam 1897. 22 S. 8°. (S.-A. aus: Stemmen uit de Vrije Gemeende.)
Margoliouth, D. S., On the Arabic Version of Aristotle's Rhetoric s. Sem. Studies in Memory of A. Kohut. Berlin 1897, S. 376—387.
Nallino, C. A., Osservazioni sul dialetto arabo di Tunisi secondo la grammatica dello Stumme s. L'Oriente II, 3/4, S. 131—143.
Nallino, C. A., Zu Vollers, Beiträge s. ZDMG. 51, 3, S. 534.

Oestrup, J., Ueber zwei arab. Cod. Sin. d. Strassburger Universitätsbibliothek s. ZDMG. 51, 3, S. 453—471.

† Patton, W. M., Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A contribution to a biography of the Imâm and to the history of the mohammedan inquisition called the Miḥna, 218—234 A. H. Heidelberg 1897. 47 S. (Diss.).

Lettre du R. P. Cheikho, au sujet de l'auteur de la version arabe du Diatessaron s. Journ. As. 9e sér. t. 10, no 2, S. 301—307.

Shanfara's Lamiyyat ul 'Arab; translated from the text of de Sacy, with the emendations of Prof. Nöldeke and others. New York [and London] 1896. 16 S. 4o.

Schreiner, M., Beiträge zur Gesch. d. Bibel i. d. arab. Lit. s. Sem. Studies in Memory of A. Kohut. Berlin 1897, S. 495—513.

Socin, A., Zur Metrik einiger in's Arabische übersetzter Dramen Molière's. Leipzig 1897. 26 S. 4o.

Spiro, J., Mohammed et le Koran. Montauban 1897. 79 S. 8o.

Steinschneider, M., An introduction to the Arabic literature of the Jews, I (cont.) s. JQR. X, no. 37 (oct. 97), S. 119—138.

Steinschneider, M.. Heilmittelnamen der Araber s. WZKM. XI, 3 (1897), S. 258—278.

† Suter, H., Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Uebergang vom Orient in den Occident. 2. Aufl. Aarau 1897.

Suter, H., Bemerkungen zu Steinschneider's Abhandlung: „Die arab. Uebers. aus d. Griech.". 2. Abschn. Mathematik, s. ZDMG. 51, 3, S. 426—431.

† Triebs, F., Liber Decem Quaestionum contra Christianos. Auctore Ibn Al-Husain. Bonn 1897. 34 S. 8o. (Diss.)

† Thousand and One Nights, translated by E. W. Lane, with introduction by Joseph Jacobs. Philadelphia 1896. 6 vols. 16o.

Vollers, K., Beiträge zur Kenntniss der lebenden arab. Sprache in Aegypten s. ZDMG 50, 2, S. 291—326. 4, S. 607—657, 51, 3, S. 343—364.

Wellhausen, J., Der arabische Josippus. Berlin 1897. 50 S. 4o. (= AGGW, phil.-hist. Cl. Neue Folge 1, 4.)

† Wherry, E. M., Islam; or the religion of the Turk. New York [1896]. 64 S.

† Yahyā ibn Adam, Le livre de l'impôt foncier publié par Th. W. Juynboll. Leyden 1896. IX, 142 S. 8o.

---

† The Life and Exploits of Alexander the Great, being a ser. of Ethiopic Texts ed. with an English Translation and Notes by E. A. W. Budge. London 1896. 2 vol. XIV, LIV, 383. 610 S. 4o. (Vgl. die Rec. J. Guidi's, WZKM. XI, 3 (1897), S. 279—287.)

Rossini, C., Sulla dinastia Zâguê s. L'Oriente II, 3/4, S. 144—159.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Syrohexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelisbüchern aus Bar-Hebraeus gesammelt

von Dr. Georg Kerber.

Nachdem nun endlich auch die Scholien zu den beiden Samuelisbüchern aus dem ܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ des Bar-Hebraeus veröffentlicht worden sind (Gregorii Abulfaragii Bar-Hebraei Scholia in libros Samuelis. Diss. inaug. (Breslau), quam scripsit . . . Aemilius Schlesinger. Lipsiae 1897), verlohnt es sich der Mühe, die vielen hier eingestreuten syrohexaplarischen Citate zu sammeln und mit dem griechischen Texte zu vergleichen. Denn da die Handschrift des A. Masius, welche u. a. die beiden Samuelisbücher enthielt (cf. ZAW 1896 p. 250), seit seinem Tode verschollen ist, so sind für uns jene Bar-Hebraeuscitate die einzige Quelle für die syrohexaplarische Überlieferung dieser Bücher. Gerade hier sind erfreulicherweise die Citate so ausserordentlich zahlreich, dass sie uns an mehreren Stellen die Handschrift fast ersetzen. In seinem Peculium Syrorum (im VII. Bande der Antwerpener Polyglotte) hat Masius nur eine Anzahl besonders bemerkenswerter Wörter angeführt; diese sind von A. Rahlfs in Lagardes Bibliotheca Syriaca p. 31—32b mit grösster Sorgfalt gesammelt und mit den griechischen, bezw. hebräischen Aequivalenten identificiert worden. In der folgenden Zusammenstellung sind diejenigen Worte, die sich mit Bar-Hebraeuscitaten decken, durch ein Sternchen kenntlich gemacht. Field

hat für die Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion die 2 Bar-Hebraeushdss. des Museum Britannicum Addit. Mss. 21, 580 und 23, 596 herangezogen und nur an wenigen Stellen die Citate des Septuagintatextes erwähnt; daher möge die folgende Zusammenstellung eine Ergänzung sowohl zu Fields Hexapla, als auch zu Lagardes Bibliotheca Syriaca sein. Die Abkürzungen sind die allgemein gebräuchlichen:

A = cod. Alexandrinus.
B = cod. Vaticanus.
L = Lucian Lagardes.
B.S. = Bibliotheca Syriaca ed. Lagarde 1892.
P = Masius' Peculium Syr. nach Rahlfs' Übersicht.
M = Masoretentext.
Bu = Buddes Ausgabe der Samuelisbücher.
P.S. = Thesaurus Syriacus ed. Payne-Smith.

I. Buch Samuelis.

[1] I, 5 אפים (אפס We. Dr. Ki.)]: ܒܦܪܨܘܦܐ (μερίδα μίαν) + κατὰ πρόσωπον L > AB.
[2] רחמה]: ܡܪ̈ܚܡܗ τὰ περὶ τὴν μήτραν αὐτῆς.
[3] 11 אנשים]: ܕܓܒܪܐ ἀνδρός L, ἀνδρῶν AB.
[4] 14 הסירי]: ܐܥܒܪܝ περιελοῦ.
[5] 16 שיחי וכעסי]: ܕܪ̈ܢܝ ܘܩܘ̈ܛܢܝ ἀδολεσχίας μου + καὶ ἀθυμίας AL > B. Rahlfs giebt (p. 31) nach Mas. P 43[2] zu diesem Verse das Citat ܩܘܛܢܐ ἀθυμία, wahrscheinlich ist aber ἀθυμία in I, 6 gemeint (cf. auch Sym. Ez. IV, 16).
[6] 24 שלשה M, משלש Bu]: ܒܥܓܠܐ ܡܬܠܬܐ (ἐν μόσχῳ) τριετίζοντι.
[7] נבל]: ܢܒܠ νέβελ.
[8] II, 3 כי אל דעות יהוה ולו נתכנו עלילות]: ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܕܝܕ̈ܥܬܐ ܡܪܝܐ ܘܐܠܗܐ ܕܡܛܝܒ ܐܨܒ̈ܝܢܐ ܕܝܠܗ ὅτι θεὸς γνώ-

σεων (AL, γνώσεως B) Κύριος, καὶ θεὸς ἑτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ (BL, αὐτῶν A).

[9] II, 5 נשכרו]: ܐܬܒܨܪܘ ἡλαττώθησαν.

[10] ילדה שבעה]: ܝܠܕܬ ܫܒܥܐ ἔτεκεν ἑπτά.

[11] 12 בני בליעל]: ܒܢܝܐ ܡܣܟܠܐ υἱοὶ λοιμοί.

[12] 14 או בדוד]: ܠܩܡܩܡܐ (εἰς τὸν λουτῆρα ἢ A > B) εἰς τὸν λέβητα.

[13] 15 גם בטרם יקטרון את החלב]: ܘܩܕܡ ܕܢܬܒܣܡ ܬܪܒܐ καὶ πρὶν θυμιαθῆναι τὸ στέαρ.

[14] 20 תחת השאלה אשר (Bu) השאלה (M שאל) ליהוה]: ܚܠܦ ܫܐܠܬܐ ܕܐܘܙܦܬ ܠܡܪܝܐ ἀντὶ τοῦ χρέους οὗ ἔχρησας Κυρίῳ.

[15] 21 יפקד]: ܣܥܪ ἐπεσκέψατο.

[16] 22 ואת אשר ישכבן]: ܘܕܡܫܟܒܢ καὶ ὡς ἐκοίμιζον > B.

[17] 31 ונגדעתי את זרעך]: ܘܐܘܒܕ ܠܙܪܥܟ καὶ ἐξολεθρεύσω τὸ σπέρμα σου.

[18] 33 לכלות את עיניו ולאדיב את נפשו]: ܠܡܫܠܡܘ ܥܝܢܘܗܝ ܘܠܡܬܪܨܘ ܢܦܫܗ ἐκλείπειν (AL, ἐκλιπεῖν B) τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ καταρρεῖν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

[19] וכל מרבית ביתך ימותו בחרב אנשים]: ܘܟܠ ܕܡܝܬܪ ܡܢ ܒܝܬܟ ܢܦܠܘܢ ܒܣܝܦܐ ܕܓܒܪܐ καὶ πᾶν περισσεῦον (A, πᾶς περισσεύων B) οἴκου σου πεσοῦνται ἐν ῥομφαίᾳ ἀνδρῶν.

[20] III, 11 הצלינה]: ܢܘܚ ἠχήσει.

[21] IV, 18 ותשבר מפרקתו]: ܘܐܬܥܨܝ* ܚܨܗ καὶ συνετρίβη* ὁ νῶτος αὐτοῦ. Mas. P 49[1] (B.S. 31) stellt ܥܨܐ zu θλίβειν, aber dies kommt Regn. α 4 nicht vor.

[22] V, 6 ויך אתם בעפלים]: ܘܦܩܥ ܠܗܘܢ ܠܒܪ ܒܡܘܬܒܝܗܘܢ καὶ ἐξέζεσεν (AB, ἐξέβρασαν L) αὐτοῖς εἰς τὰς ἕδρας (A, ναῦς BL) + αὐτῶν L > AB.

[23] VI, 1 ותשרץ ארצם עכברים Bu > M, cf. v. 4]: ܘܐܪܚܫܬ*

ܘܐܪܬܚܬ ܐܪܥܗܘܢ ܥܘܩܒܪ̈ܐ καὶ ἐξέζεσεν* (AB, ἐξέβρασεν L) ἡ γῆ αὐτῶν μύας.

[24] VI, 4 חמשה עפלי זהב]: ܚܡܫܐ ܦܘܬܟ̈ܐ ܕܕܗܒܐ πέντε ἕδρας χρυσᾶς.

[25] 5 (אולי) יָקֵל את ידו]: ܢܩܠ* ܐܝܕܗ (ὅπως) κουφίσῃ* τὴν χεῖρα αὐτοῦ.

[26] 19 כי ראו בארון]: ܟܕ ܠܐ ܚܪܘ entspricht nicht den griechischen Worten ὅτι εἶδον (AL, εἶδαν B), sondern eher dem Anfange des Verses καὶ οὐκ ἠσμένισαν (= ולא חדו Bu) Aquila: ܡܛܠ ܕܚܪܘ ܒܓܠܘܣܘܩܘܡܐ nach Field (p. 498) = ὅτι ἐνέβλεψαν εἰς τὸ γλωσσόκομον. Aber ܚܪܐ heisst nicht ἐμβλέπω (= ܚܙܐ), sondern cacare (cf. Tob. 2, 10 = ἀφώδευσαν). Es wird wahrscheinlich hier im hebräischen Texte ein anstössiger Ausdruck gestanden haben, der dann in den Übersetzungen in euphemistischer Weise wiedergegeben ist. (Peš. hat ܟܕ ܚܙܘܗ).

[27] VII, 3 העשתרות]: ܟܠܗ ܚܩܠ̈ܬܐ τὰ ἄλση.

[28] VIII, 12 ולחרש חרישו ולקצר קצירו]: ܠܡܚܨܕ ܚܨܕܗ ܘܠܡܒܨܪ ܒܨܪܗ θερίζειν θερισμὸν αὐτοῦ καὶ τρυγᾶν τρυγητὸν αὐτοῦ.

[29] 13 לרקחות ולטבחות]: ܠܡܘܪܐܦ̈ܣܬܐ ܘܠܡܓܝܪ̈ܝܣܬܐ εἰς μυρεψοὺς καὶ εἰς μαγειρίσσας.

[30] IX, 3 ותאבדנה האתנות]: ܘܐܒܕܝ ܚܡܪ̈ܐ καὶ ἀπώλοντα αἱ (AL, οἱ B) ὄνοι.

[31] 4 שלשה]: ܕܫܠܝܫܐ Σαλισσα A, Σελχα BL.

[32] שעלים]: ܕܫܥܠܝܡ Σααλειμ A (Εασακειμ B, Σεγαλειμ L).

[33] 5 צוף]: ܕܨܘܦ (γῆν) Σειφ AB, Σιφα L.

[34] 8 שקל]: ܕܣܝܩܠܘ σίκλου.

[35] 24 (העליה M) והאליה (Bu) וירם הטבח את השוק]:

ܘܫܩܠ ܛܒܚܐ ܠܫܩܐ ܘܗܘ ܕܥܠܘܗܝ καὶ ἥψησεν (AB, ἦρεν L) ὁμάγειρος τὴν κωλέαν + καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς AL > B.

[36] X, 5 חבל]: ܒܓܘܕܐ (ἀπαντήσεις) χορῷ.

[37] XI, 2 בנקור]: ܒܗܿܝ ܕܠܡܥܩܪܐ* ἐν τῷ ἐξορύξαι*.

[38] 15 וימלכו שם את שאול]: ܘܡܫܚ ܫܡܘܐܝܠ ܬܡܢ ܠܫܐܘܠ καὶ ἔχρισεν Σαμουὴλ ἐκεῖ τὸν Σαούλ.

[39] XIII, 3 את נציב פלשתים]: ܠܢܐܨܝܒ ܗܘ ܐܚܪܢܝ ܫܪܒܬܐ τὸν Νασεὶβ τὸν ἀλλόφυλον.

[40] 6 ובחורים Bu, ובחוחים M]: ܘܒܕܝܪ̈ܐ καὶ ἐν ταῖς μάνδραις.

[41] ובסלעים ובצרחים]: ܘܒܫܘ̈ܥܐ ܘܒܓܘ̈ܡܨܐ καὶ ἐν ταῖς πέτραις καὶ ἐν τοῖς βόθροις.

[42] 20 ללטוש איש את מחרשתו]: ܠܡܢܦܚܘ* ܟܠܢܫ ܡܓܠܗ χαλκεύειν* ἕκαστος τὸ θέριστρον αὐτοῦ.

[43] XIV, 14 כבחצי מענה צמד שדה unverständlich > Bu]: ܒܓܠܠܐ ܘܒܩܪܒ ܡܐܩܠ *ܘܒܦܫܠܐ ܕܦܩܥܬܐ ἐν βολίσι + καὶ ἐν πετροβόλοις (L > AB), καὶ ἐν κόχλαξιν* (BL, κόχλασιν A) τοῦ πεδίου.

[44] 32 על הדם]: ܥܡ ܕܡܐ σὺν τῷ αἵματι.

[45] XV, 5 בנחל* (וירב M) ויארב Bu,]: ܘܟܡܢ *ܒܢܚܠܐ κα ἐνήδρευσεν ἐν τῷ χειμάρρῳ.

[46] 11 נחמתי כי המלכתי את שאול למלך]: ܐܬܒܝܐܬ ܕܐܡܠܟܬ ܠܫܐܘܠ παρακέκλημαι (cf. Hex. Gen. 37, 34; Aq. Sym. Jer. 42, 10) (μεταμεμέλημαι L) ὅτι ἐβασίλευσα τὸν Σαοὺλ εἰς βασιλέα. Field bemerkt (p. 512), dass Bar-Hebraeus (in Cod. Add. MSS 23, 596) hier die doppelte Lesart habe ܐܬܒܝܐܬ ܕܐܬܬܘܝܬ παρακέκλημαι ὅτι μεταμεμέλημαι; da aber die 4 deutschen Handschriften diese Lesart nicht bieten, so wird sie wohl auf ein Versehen des Schreibers zurückzuführen sein. — Symmachus: ܐܬܚܫܬ

ܕܦܫܥܬ, παρέβην (cf. Hex. Job 14, 17) ὅτι ἔχρισα. Diese Lesart kann auch nicht richtig sein, da Cod. 243 μετεμελήθην als Citat des Symmachus bietet. Ich vermute, dass ܐܬܬܘܝܬ ursprünglich dagestanden habe, was dann später zu ܐܬܬܘܬ corrumpiert wurde.

[47] XV, 29 לא ישקר ולא ינחם]: ܠܐ ܢܗܦܘܟ ܐܦܠܐ ܢܬܘܐ οὐκ ἀποστρέψει καὶ οὐ (A, οὐδὲ BL) μετανοήσει.

[48] 33 וישסף]: ܢܟܣ ἔσφαξεν.

[49] XVI, 23 רוח אלהים]: ܪܘܚܐ ܒܝܫܬܐ πνεῦμα πονηρόν.

[49ᵃ] ורוח]: ܘܐܬܢܦܫ καὶ ἀνέψυχεν AB > L. Dies Citat ist zwar in den Handschriften nicht durch vorgesetztes ܫ̄ als Septuagintacitat gekennzeichnet, ist es aber sicher, da es weder im Pešiṭtatexte steht, noch als Erklärung zu dem vorangehenden ܘܢܦܫ (cf. Schlesinger p. 10, 1) aufzufassen ist.

[50] XVII, 3 והגיא ביניהם]: ܘܐܘܠܘܢܐ ܒܡܨܥܬܐ ܕܝܠܗܘܢ καὶ ὁ αὐλὼν (AL, κύκλῳ B) ἀνὰ μέσον αὐτῶν.

[51] 5 כובע]: ܩܘܡܣܐ περικεφαλαία.

[52] שריון קשקשים]: ܡܫܠܫܠܬܐ (cf. Ex. 28, 22) ܫܪܝܢܐ* ܫܪܝܢܐ θώρακα* ἁλυσιδωτόν.

[53] חמשת אלפים שקלים]: ܚܡܫܐ ܐܠ̈ܦܝܢ ܕܣ̈ܩܠܐ πέντε χιλιάδες σίκλων.

[54] 6 ומצחת נחשת על רגליו Bu]: ܩ̈ܢܐ ܕܢܚܫܐ ܥܠ ܩ̈ܢܘܗܝ κνημῖδες χαλκαῖ ἐπάνω τῶν σκελῶν αὐτοῦ.

[55] כידון]: ܡܓܢܐ* ἀσπίς.*

[56] 7 ועץ חניתו *כמנור ארגים]: ܩܘܢܛܐ ܕܪܘܡܚܗ ܐܝܟ ܡܢܘܠܐ* ܕܗܢܘܢ ܕܡܙܩܝܢ ὁ κοντὸς τοῦ δόρατος αὐτοῦ ὡσεὶ μέσακλον ὑφαινόντων (BL, ὑφαίνοντος A).

[57] 17 איפת הקליא הזה]: ܗܘܦܝ ܕܡܩܠܝܬܐ* ܗܕܐ οἴφει

(A, οἴφι L) + τοῦ ἀλφίτου* L > A, τούτου.

[58] XVII, 18 את עשרת חריצי החלב האלה]: ܥܣܪ ܦܬܘ̈ܬܐ* ܕܚܠܒܐ ܗܢ τὰς δέκα στρυφαλίδας (A, τρυφαλίδας* L) γάλακτος τούτου > B.

[59] 32 אל יפל לב (Bu) אדני (M אדם) עליו]: ܠܐ ܢܦܠ ܠܒܗ ܕܡܪܝ ܥܠܘܗܝ μὴ δὴ συνπεσέτω καρδία τοῦ κυρίου μου ἐπ' αὐτόν.

[60] 35 החזקתי בזקנו והכתיו והמיתיו]: ܐܚܕܬ* ܒܓܓܪܬܗ ܘܡܚܝܬܗ ܘܐܡܝܬܬܗ ἐκράτησα τῆς (A, τοῦ BL) φάρυγγος* αὐτοῦ καὶ ἐπάταξα καὶ ἐθανάτωσα αὐτόν.

[61] 36 גם את הארי גם (Bu > M) את הדוב הכה עבדך]: ܠܐܪܝܐ ܘܠܕܒܐ ܡܚܐ ܗܘܐ ܥܒܕܟ τὸν λέοντα καὶ τὴν ἄρκον ἔτυπτεν ὁ δοῦλός σου (AL, καὶ τὴν ἄρκον ἐτ. ὁ δ. σ. κ. τὸν λε. B).

[62] 40 מקלו]: ܒܩܛܪܝܬܗ* τὴν βακτηρίαν* αὐτοῦ.

[63] מן הנחל]: ܡܢ ܢܚܠܐ ἐκ τοῦ χειμάρρου.

[64] בכלי הרעים]: ܒܩܕܝܘܢ ܪܥܝܐ ἐν τῷ καδίῳ τῷ ποιμενικῷ.

[65] XVIII, 1 ונפש יהונתן נקשרה בנפש דוד]: ܘܐܬܐܣܪܬ ܢܦܫܗ (sc. ܕܝܘܢܬܢ) ܒܢܦܫܗ συνεδέθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ τῇ ψυχῇ (Δαυίδ) L, ἡ ψυχὴ Ιωναθὰν συνεδέθη τῇ ψυχῇ (Δαυίδ) A > B. Entweder citiert hier Bar-Hebraeus ungenau, od. die Syro-Hexaplar. Übersetzung folgt der Lesart Lucians (cf. p. 195).

[66] 25 במהר]: ܒܡܘܗܒܬܐ ἐν δόματι. Aq. ܒܦܪܢܝܬܐ ἐν φερνῇ (cf. Field p. 519).

[67] במאה]: ܒܡܐܐ ἐν ἑκατὸν (ἀκροβυστίαις).

[68] XIX, 13 התרפים]: ܩܢܘܛܦܐ (ܩܝܢܘܛܦܐ* P 42²) τὰ κενοτάφια* BL (καινοτ. A).

[69] XIX, 13 ואת כביר העזים שמה מראשתיו]: ܘܟܒܕܐ ܕܥ̈ܙܐ ܣܡܗ ܐܣܦܘܓ· ܒܟܠܟܠܬܐ ܕܣܥܪܐ (leg. ܕܣܥ̈ܪܐ) καὶ ἧπαρ (= כבד) τῶν αἰγῶν ἔθηκεν (AL, ἔθετο B) πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ + καὶ στρογγύλωμα τριχῶν (τῶν αἰγῶν) Cod 108 (in marg.), 121, 158, Comp. > ABL (cf. Field p. 520). Da der Zusatz im hebr. Text und den 3 in Betracht kommenden griechischen Texten fehlt, von Nobil. aber und Theodoret in Cat. Niceph. T. II. p. 411 dem Aquila zugewiesen wird, lässt sich nur annehmen, dass diese Worte als Übersetzung der hebräischen Worte ואת כב' הע' dem Aquila angehören und durch ein Versehen in den Septuagintatext eingeschoben worden sind.

[70] XX, 7 כי כלתה]: ܕܡܫܬܡܠܝܐ (ὅτι) συντετέλεσται.

[71] 20 למטרה]: (ܐܡܐܛܛܪܐ ps) ܐܡܐܛܛܪܐ (ܘ s) ܠܡܛܪܐ εἰς τὴν Ἀρματταρει B, Λααρματταραι A, ἀματτάραν L (Ἀματάρα Theodoret cf. Field p. 523).

[72] XXI, 4 gr. (5 hebr. syr.) אם נשמרו הנערים אך מאשה]: ܐܢ ܢܛܝܪܝܢ ܐܢܘܢ ܛܠܝ̈ܐ ܒܪܡ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܐܦ ܐܟܠܘܢ εἰ πεφυλαγμένα τὰ παιδάριά (BL, παιδία A), ἐστιν (BL, εἰσιν A) + πλὴν (A > BL) ἀπὸ γυναικός, καὶ φάγεται.

[73] 5 g. (6 h. s.) כי אם אשה עצרה לנו כתמל שלשם]: ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܟܠܝܢ ܡܢ ܐܬܡܠܝ ܘܝܘܡܐ ܬܠܝܬܝܐ ἀπὸ γυναικὸς ἀπεσχήμεθα (+ ἀπὸ τῆς L > AB) ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν.

[74] חל]: ܡܬܚܠܠܐ* βέβηλος*.

[75] 6 g. (7 h. s.) הפנים]: ܕܦܪܨܘܦܐ ܣܢܝܩܐ τοῦ προσώπου an zweiter Stelle, an erster τῆς

προϑέσεως, was dem syr. Ausdruck besser entspricht (cf. P.Sm. 2563).

[76] XXI, 7 g. (8 h. s.) נעצר לפני יהוה]: ܡܬܐܚܕ ܗܘܐ ܒ ܢܨܪܐ ܩܕܡ ܡܪܝܐ συνεχόμενος Νεσσαρὰν (A, Νεεσσαρὰν B) ἐνώπιον Κυρίου. ܢܨܪܐ erklärt Bar-Hebr. (nach Bar-Bahlul 1254) als hebr. Wort in der Bedeutung ܙܘܚܠܐ ܘܢܛܪܬܐ.

[77] האדמי]: ܣܘܪܝܝܐ ὁ Σύρος (AB, Ἰδουμαῖος L).

[78] 13 g. (14 h. s.) וישנה (וישנו M) את טעמו Bu]: ܫܚܠܦ ܠܦܘܢܗ ἠλλοίωσεν τὸν τρόπον (A, τὸ πρόσωπον BL) αὐτοῦ. Field irrt sich, wenn er sagt (p. 526, adn. 25): „Symmachi esse videtur,“ denn Cod. A, auf den die Syr.-Hexapl. im Wesentlichen zurückgeht, hat ja τὸν τρόπον (cf. Bar-Hebr. zu XXV, 33).

[79] ויתהלל]: *ܐܣܬܟܦ προσεποιήσατο*.

[80] ויתף (ויתו M) על דלתות השער Bu]: ܘܡܛܒܠ ܗܘܐ ܥܠ ܬܪܥܐ (leg. ܬܪ̈ܥܐ) ܕܡܕܝܢܬܐ καὶ ἐτυμπάνιζεν ἐπὶ ταῖς θύραις τῆς πόλεως.

[81] ויתהלל בידם . . . ויורד רירו]: *ܘܡܬܚܒܛ ܗܘܐ ܒܐܝ̈ܕܘܗܝ ܘܢܚܬܝܢ *ܪ̈ܘܩܘܗܝ καὶ παρεφέρετο* ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ . . . καὶ κατέρρει τὰ σίελα* αὐτοῦ.

[82] XXII, 2 מצוק]: ܕܒܐܢܢܩܐ (πᾶς) ἐν ἀνάγκῃ.

[83] 23 כי משמרת אתה עמדי]: ܡܛܠ ܕܢܛܝܪ ܐܢܬ ܠܘܬܝ ὅτι πεφύλαξαι σὺ παρ' ἐμοί.

[84] XXIII, 15 במדבר זיף בחרשה]: ܒܡܕܒܪܐ *ܩܘܪܚܢܐ ܕܙܝܦ ἐν τῇ ἐρήμῳ τῇ αὐχμώδει* (ἐν τῇ καινῇ) Ζίφ A (ἐν τῷ ὄρει τῷ αὐχμώδει ἐν τῇ καινῇ Ζείφ B).

[85] 22 מקומו אשר תהיה רגלו]: ܐܬܪܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܪܓܠܗ (τόπον) οὗ ἔσται ὁ ποὺς αὐτοῦ.

[86] ערם יערם הוא]: ܕܒܚܝܠ *ܡܬܚܟܡܘ ܡܬܚܟܡ (ܡܬܚܟܡ g p s)

μήποτε (+ πανουργευσάμενος L > AB) πανουργεύσηται* (B, —σητε A).

[87] XXIV, 6 ויך לב]: ܡܚܝܗ ܠܒܗ ἐπάταξεν καρδία.

[88] 8 (וישסע M) וימנע Bu]: ܦܝܣܗ̇* ܠܗ ἔπεισεν*. (ܦܘܣܗ P 38² = B.S. 32ª).

[89] XXV, 3 כלבי]: ܘܟܠܒܢܐ καὶ (ὁ ἄνθρωπος) κυνικός.

[90] 6 (לחי M) לאחי (Bu) כה]: ܗܠܝܢ ܠܫ̈ܥܐ τάδε εἰς ὥρας.

[91] 18 ומאה צמקים]: ܘܓܘܡܘܪ ܚܕ ܕܐܩܫܝܫܬܐ* καὶ γόμορ ἓν σταφίδος* (AB, σταφίδων L). Sym. ܘܡܐܐ ܨܪ̈ܪܐ ܕܐܩܫܝܫܬܐ καὶ ἑκατὸν ἐνδέσμους σταφίδος (cf. Field p. 533 und zu XXX, 12).

[92] 29 צרורה בצרור החיים]: ܐܣܝܪܐ ܒܐܣܪܐ ܕܚ̈ܝܐ ἐνδεδεμένη ἐν δεσμῷ τῆς ζωῆς.

[93] 33 טעמך]: ܕܘܒܪܟ ὁ τρόπος σου.

[94] XXVI, 7 ישן במעגל]: ܕܡܟ ܒܠܡܦܕܐ* καθεύδων (ὕπνῳ B > A, ὕπνωσεν L) ἐν λαμπήνῃ*.

[95] 11 צפחת המים]: ܘܠܦܩܦܩܐ ܕܡ̈ܝܐ καὶ τὸν φακὸν + τοῦ ὕδατος BL > A.

[96] 19 ירח מנחה]: ܢܬܪܝܚ ܩܘܪܒܢܟ ὀσφρανθείη θυσία σου.

[97] 20 לבקש את (Bu) נפשי (M פרעש אחד) כאשר ירדף הקרא בהרים]: ܠܡܒܥܐ ܠܢܦܫܝ ܐܝܟ ܕܪܕܦ ܩܘܪܐ* ܒܛܘܪܐ (leg ܒܛܘܪ̈ܐ) ζητεῖν τὴν (A > B) ψυχήν μου καθὼς καταδιώκει ὁ νυκτικόραξ* ἐν τοῖς ὄρεσιν.

[98] XXVII, 7 ארבעה חדשים]: ܐܪܒܥܐ ܝܪ̈ܚܝܢ τέσσαρας μῆνας (Peš. ܝܘ̈ܡܝܢ ܝܘ̈ܡܝܢ ܘܐܪܒܥܐ ܝܪ̈ܚܝܢ). Bar-Hebr. bemerkt, ܗ̄ habe nicht ܝܘ̈ܡܝܢ ܝܘ̈ܡܝܢ gehabt, sondern nur ܐܪܒܥܐ ܝܪ̈ܚܝܢ. Cod. A hat vor τέσσαρες noch ἡμέρας (= ימים), was bei BL fehlt. S.-Hex. geht also auch hier mit BL gegen A (cf. p. 196).

[99] XXVII, 10 על נגב]: ܥܠ ܬܝܡܢܐ κατὰ νότον.

[100] XXVIII, 3 הסיר]: ܐܥܒܪ περιεῖλεν BA (ἐξῆρε L).

[101] 6 גם בחלמות גם באורים גם בנביאים]: ܒܚܠܡܐ ܘܒܓ̈ܠܝܢܐ ܘܒܢܒܝ̈ܐ (leg. ܒܚܠܡ̈ܐ) ἐν τοῖς ἐνυπνίοις καὶ ἐν τοῖς δήλοις καὶ ἐν τοῖς προφήταις.

[102] 8 באוב]: ܒܡܡܠܠܢܘܬܐ ܕܟܪܣܐ ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ.

[103] 9 (ולמה) אתה מתנקש בנפשי]: *ܡܦܚܬ ܐܢܬ ܢܦܫܝ (ἵνα τί) σὺ παγιδεύεις* τὴν ψυχήν μου.

[104] 14 איש זקן]: ܓܒܪܐ ܙܩܝܦܐ ἄνδρα ὄρθιον. Aq. ܡܣܢܐ πρεσβύτην (cf. Field p. 538).

[105] XXIX, 3 אשר היה אתי זה ימים או זה שנתים (Bu) (שנים M)]: ܕܗܘܐ ܥܡܢ ܝܘܡ̈ܬܐ ܗܢܐ ܫܢܬܐ ܕܬܪܬܝܢ ὅς (AL > B) γέγονεν μεθ' ἡμῶν ἡμέρας τοῦτο δεύτερον ἔτος.

[106] 4 לשטן במלחמה]: *ܡܨܢܥܢܐ ܕܡܫܪܝܬܐ ἐπίβουλος* τῆς παρεμβολῆς.

[107] XXX, 8 אחרי הגדוד הזה]: ܒܬܪ ܓܕܘܕ ܗܢܐ ὀπίσω τοῦ γεδδοὺρ τούτου. Aq. ܒܬܪ ܡܙܪܙ ܚܝܠܐ ὀπίσω τοῦ εὐζώνου. Sym. ܐܘܟܠܘܣ λόχου, irrthümlich ὄχλου für λόχου cf. Hex. zu 2 Reg. 3, 22; 4 Reg. 6, 23; 24, 2 (Field p. 540, 541).

[108] 12 פלח דבלה ושני צמקים]: ܩܨܝܐ ܕܕܒܠܬܐ ܘܬܪܬܝܢ ܨܡܘܩܐ κλάσμα παλάθης + καὶ δύο (L, διακοσίους A) σταφίδας AL > B. Nach Cod. 243 (cf. Field p. 541) gehören die eingeschalteten Worte dem Aquila an. Da dies Bar-Hebraeus nicht vermerkt, so müssen sie in seinem Exemplare schon ohne Asteriscus im Septuagintatexte gestanden haben, wie sie ja auch im Cod. A stehen, während sie natürlich in B fehlen.

[109] XXXI, 3 (המורים אנשים בקשת M) המורים בקשת Bu]: ܩܫ̈ܬܐ* (οἱ ἀκοντισταί,) ἄνδρες τοξόται*.

II. Buch Samuelis.

[110] I, 18 על ספר הישר]: ܒܟܬܒܐ ܕܬܪܝܨܐ ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθοῦς (AB, εὐθέως L).

[111] 21 (שדי) תרמות]: ܕܪ̈ܫܝܬܐ (ἀγροὶ) ἀπαρχῶν.

[112] נגעל]: ܐܬܡܪܪ προσωχθίσθη.

[113] 23 לא נפרדו]: ܠܐ ܐܬܦܪܫܘ οὐ διεχωρίσθησαν.

[114] II, 16 (הצרים M) הצדים Bu]: ܕܢܟܘܠܬܢ̈ܐ τῶν ἐπιβούλων (cf. I. Sam. 29, 4).

[115] 23 (באחרי החנית M) אחרנית אל החמש Bu]: ܒܒܣܬܪܗ ܕܡܘܪܢܝܐ ܥܠ ܦܣܘܐܢ* ἐν τῷ ὀπίσῳ τοῦ δόρατος ἐπὶ τὴν ψόαν* (B, ψοίαν A, ψύαν L).

[116] 26 הלנצח תאכל חרב]: ܠܐ ܠܙܟܘܬܐ* ܐܟܠܐ ܣܝܦܐ μὴ εἰς νῖκος* καταφάγεται ἡ (BL > A) ῥομφαία.

[117] 27 האלהים]: ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ (Κύριος).

[118] III, 12 למי הארץ M]: Aq. ܕܡܢ ܗܝ ܐܪܥܐ τίνος ἡ γῆ (cf. Field p. 551; sonst nicht überliefert). Es wäre sehr erwünscht, wenn hier Bar-Hebraeus den Septuagintatext citiert hätte, da diese Stelle ganz verderbt und noch nicht genügend emendiert ist. LXX: εἰς Θηλαμου γῆν (A, εἰς Θαιλαμ οὗ ἦν B,) παραχρῆμα.

[119] 26 מבור הסרה]: ܡܢ ܒܐܪܐ ܕܣܝܪܐ (ἀπὸ τοῦ) φρέατος τοῦ Σεειράμ (AB, Σεειρα L).

[120] 27 (אל > M) אל החמש Bu]: ܥܠ ܦܣܘܐܢ ἐπὶ τὴν ψοίαν (A, εἰς τὴν ψόαν B). Ein anderes dem Bar-Hebr. vorliegendes Exemplar (ܣ̄ܪ) hat ܦܘܣܐܢ (statt ܦܣܘܐܢ), was in der syrohexaplar. Übersetzung sonst nicht vorkommt

und μηρόν oder ἰσχίον, femur, bedeutet. Vielleicht ist das bei Field (p. 552) aus Cod. 243 citierte Symmacheische λαγών gemeint.

[121] III, 29 פלך]: ܣܡܠܐ (κρατῶν) σκυτάλης.

[122] IV, 5 את משכב הצהרים]: ܒܡܫܟܒܐ ܕܛܗܪܐ ἐν τῇ κοίτῃ τῆς μεσημβρίας.

[123] V, 6 לא תבוא הנה כי אם (Bu) יסירך (M הסירך) העורים והפסחים]: ܠܐ ܬܥܘܠ ܠܗ ܠܗܪܟܐ ܡܛܠ ܕܩܡܘ ܠܘܩܒܠܟ ܣܡܝܐ ܘܚܓܝܪܐ οὐκ εἰσελεύσει ὧδε, ὅτι ἀντέστησαν οἱ τυφλοὶ καὶ οἱ χωλοί.

[124] 7 מצדת ציון]: ܠܟܪܟܐ ܕܨܗܝܘܢ τὴν περιοχὴν Σιών.

[125] 8 כל מכה יבוסי ויגע (Bu) בצורו (M בצנור) (M ו)את הפסחים ואת העורים (M <) לא (Bu) שנאה [M שנאו] נפש דוד]: ܟܠ ܕܡܚܐ ܠܝܒܘܣܝܐ ܢܬܩܪܒ ܒܣܦܣܛܐ ܘܠܚܓܝܪܐ ܘܠܣܡܝܐ ܘܠܗܘܢ ܕܣܢܝܢ ܠܢܦܫܗ ܕܕܘܝܕ πᾶς τύπτων Ἰεβουσαῖον ἁπτέσθω ἐν παραξιφίδι καὶ τοὺς χωλοὺς καὶ τοὺς τυφλοὺς καὶ (> L) τοὺς μισοῦντας τὴν (BL > A) ψυχὴν Δαυείδ.

[126] 23 (M אחריהם) לקראתם Bu]: ܠܐܘܪܥܗܘܢ εἰς συνάντησιν αὐτῶν.

[127] 24 (M > ה) קול הצעדה]: Symm. ܣܚܦܐ ܕܦܪܘܣܬܐ (leg. ܕܦܪܘܣܬܐ) τὴν πρόσρηξιν τῶν ὁπλῶν (cf. Field p. 554). Dies Citat gehört nicht, wie Codd. p, g u. Add. Mss. 21, 580 bieten, dem Griechen und Symm. an, sondern, wie Cod. Sach. 326 richtig hat, nur dem Symm. Die Worte ܒܪܝܫ ܕܐܦܪܐ ܕܒܠܣܡ, die Field (Anm 27) noch zum Symmachustexte zieht, gehörten dem Pešiṭtatexte an (cf. Schlesinger p. 20, z. 21).

[128] VI, 1 שלשים אלף]: ܐܠܦܝܢ (ܫܒܥܐ b p s) ܫܒܥܝܢ ἑβδομήκοντα χιλιάδας (Peš. ܬܠܬܝܢ).

[129] 5 (M בכל עצי ברושים) בכל עֹז ובשירים Bu]: ܒܙܡܪܐ

ܒܚܝܠܐ ܡܬܚܫܚܐ* ἐν ὀργάνοις ἡρμοσμένοις* (+ καὶ A > BL) ἐν ἰσχύι.

[130] VI, 6 (נכון M) כידן Bu]: ܢܐܟܘܢ Ναχων A, Νωδαβ B, Ορνα L.

[131] כי שמטו הבקר]: ܡܛܠ ܕܢܦܨܗ* ܬܘܪܐ ὅτι περιέσπασεν* αὐτὸν ὁ μόσχος.

[132] 7 (על השל M), על אשר שלח ידו על הארון Bu]: ܡܛܠ ܦܪܝܚܘܬܐ* ἐπὶ προπετείᾳ* AL > B.

[133] 13 ויהי כי צעדו נשאי ארון יהוה ששה צעדים ויזבח שור ומריא]: ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܥܡܗܘܢ ܫܩܠܝܢ ܠܩܒܘܬܐ ܕܡܪܝܐ ܫܒܥܐ ܟܘ̈ܪܐ ܘܕܒܚܐ ܬܘܪܐ ܘܐܡܪ̈ܐ* καὶ ἦσαν μετ᾽ αὐτῶν αἴροντες τὴν κιβωτὸν (+ τοῦ κυρίου L > AB) ἑπτὰ χοροί, καὶ θύμα μόσχος (AB, μόσχου L), καὶ ἄρνα* (ἀρνός L). B.S. 32ª: ἄρνες ܐܡܪ̈ܐ ܕܓܙܐ.

[134] 14 אפוד *בד]: ܐܣܛܠܐ ܕܒܘܨܐ* στολὴν ἔξαλλον; besser würde βυσσίνην (1 Paral. 15, 27) oder λινοῦν (Symm. z. d. St.) als Übersetzung von ܕܒܘܨܐ passen.

[135] 19 לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת]: ܠܟܠܚܕ ܓܠܘܪܐ ܕܠܚܡܐ ܘܟܥܟܐ ܚܕ ܡܢ ܛܓܢܐ ܘܐܣܟܪܝܛܐ* (ܘܐܣܟܪܝܛܝܣ in einem andern Ex. des Bar-Hebr.) ἑκάστῳ (BL > A) κολλυρίδα ἄρτου (καὶ ἐσχαρίτην) καὶ λάγανον ἀπὸ τηγάνου + καὶ ἐσχαρίτης* (L > AB).

[136] VII, 15 וחסדי לא (Bu) אסיר (M יסור) ממנו כאשר הסרתי (Bu) מאשר היה לפניך (M מעם שאול אשר הסרתי מלפניך]: ܛܝܒܘܬܝ ܕܝܢ ܠܐ ܐܥܒܪ ܡܢܗ (> Hdss.) ܐܝܟ ܕܐܥܒܪܬ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܐܥܒܪܬ ܡܢ ܦܪܨܘܦܝ τὸ δὲ ἔλεός μου οὐκ ἀποστήσω ἀπ᾽ αὐτοῦ καθὼς ἀπέστησα ἀφ᾽ ὧν ἀπέστησα ἐκ προσώπου μου. Bar-Hebraeus sagt zwar ausdrücklich, dass die beiden Versionen, die Pešitta (etc. ܠܐ ܐܥܒܪ ܡܢܗ)

und die Syrohexaplaris, welche in seinem Exemplare das ܠܐ nicht hatte, einander widersprechen (ܠܡܣܒܠܘ ܠܚܝܪܐ ܐܬܝܬܘܢ ܣܘܡܟܐ ܐܢ̄ ܘܣܡ̄); da aber der hebräische Text und sämtliche griechische Codd. die Negation haben, die auch vom Sinne gefordert wird, so können wir nur annehmen, dass sich hier Bar-Hebraeus geirrt hat, da er in seinem Handexemplare die Negation nicht las.

[137] VII, 16 ביתך]: ܒܝܬܗ ὁ οἶκος αὐτοῦ. (Field p. 556 Anm. 18 citiert falsch, denn die Worte ܘܢܗܘܐ ܡܗܝܡܢ ܒܝܬܟ (Schlesinger p. 22 z. 21. 22) gehören zum Pešiṭtatexte, und ܐܢ̄ ܘܣܡ̄ gehört zum Vorhergehenden; ܣܡ̄ bedeutet hier nicht Symm. sondern „Syrer“.)

[138] 18 הביאתני]: ܕܐܝܬܝܬܢܝ, von Bar-Hebr. fälschlich als ܐܢ̄ citiert. LXX hat ὅτι ἠγάπηκάς με. Die Lesart gehört vielmehr Aq. und Symm. an: ἤγαγές με (Cod. 243, cf. Field p. 556).

[139] 19 (וזאת תורת האדם M) ותראני דורת האדם Bu]: ܢܡܘܣܐ ܕܒܪܢܫܐ ὁ νόμος τοῦ ἀνθρώπου.

[140] VIII, 2 השכב אותם]: ܐܫܟܒ ܐܢܘܢ* (ܐܢ̄ p) ܐܪܟܢ ἀνέκλινεν (s. ἐκοίμισεν) αὐτούς. Symm. ܐܪܡܝ κατέβαλεν αὐτούς (cf. Field p. 557). LXX κοιμίσας.*

[141] 7 (הזהב) שלטי]: ܡܥܛܦܐ* τοὺς χλιδῶνας.* Aq. ܙܝܢܐ ὅπλα. Symm. ܦܪܛܪܐ φαρέτρας (cf. Field p. 558).

[142] 16 על הצבא]: ܦܠܚܘܬܐ* ܥܠ ἐπὶ τῆς στρατείας* (B.S. 32^a = P 38^3: στρατία ܦܠܚܘܬܐ).

[143] 18 כהנים היו]: ܪܝܫ ܡܕܒܪܢܐ ܗܘܘ αὐλάρχαι ἦσαν. Ebr. Aq. Sym. ܘܒܢܘܗܝ ܕܕܘܝܕ ܟܗܢܐ ܗܘܘ καὶ οἱ υἱοὶ Δαυὶδ ἱερεῖς ἦσαν (cf. Field p. 559).

[144] X, 4 ויכרת את מדויהם בחצי עד שתותיהם]: ܘܦܣܩ

ܠܡܐܢܝ̈ܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܒܡܨܥܬܐ ܥܕܡܐ ܠܚܨ̈ܝܗܘܢ* καὶ ἀπέκοψεν τοὺς μανδύας αὐτῶν ἐν τῷ ἡμίσει ἕως τῶν ἰσχίων* αὐτῶν.

[145] XI, 1 המלכים]: ܕܡ̈ܠܟܐ τῶν βασιλέων.

[146] 4 והיא מתקדשת מטמאתה]: ܗ̇ܝ ܡܬܩܕܫܐ ܡܢ ܠܐ ܕܟܝܘܬܗ̇ καὶ αὕτη ἁγιαζομένη ἀπὸ ἀκαθαρσίας αὐτῆς.

[147] 19 כבלותך]: ܡܫܠܡܘ (ἐν τῷ) συντελέσαι (σε).

[148] XII, 2 צאן ובקר הרבה]: ܡܪ̈ܥܝܬܐ ܘܒܩܪ̈ܐ ܣܓܝܐ̈ܐ ποίμνια καὶ βουκόλια πολλά.

[149] 3 כבשה]: ܐܡܪ̈ܬܐ* ἀμνάς*.

[150] 6 (ארבעתים M) שבעתים Bu]: ܫܒܥܐ ܥܦ̈ ἑπταπλάσιον. (τετραπλασίονα L).

[151] 31 במגרה ובחרצי הברזל]: ܒܡܣܪܐ ܘܒܡܘܪܓ̈ܐ* ܕܦܪܙܠܐ ἐν τῷ πρίονι καὶ ἐν τριβόλοις* τοῖς σιδηροῖς.

[152] (במלכן M) במלבן Bu]: ܒܡܠܒܢܬܐ διὰ τοῦ πλινθίου B^bA, πλινθείου B.

[153] XIII, 6 ותלבב לעיני שתי לבבות]: ܘܬܠܒܫ ܠܥܝܢ̈ܝ ܬܪܬܝܢ ܡܠܘܐ̈ καὶ κολλυρισάτω ἐν ὀφθαλμοῖς μου δύο κολλύρας (κολλυρίδας AL). Symm. ܬܪܬܝܢ ܦܝܪ̈ܐ δύο μαζία, sonst nicht handschriftlich überliefert (cf. Field p. 564).

[154] 19 הפסים]: ܩܪܦܘܛܘܢ καρπωτόν.

[155] 39 ותכל]: ܦܣܩ ἐκόπασεν.

[156] XIV, 11 יזכר נא המלך את יהוה אלהיך מהרבות גאל הדם לשחת ולא ישמידו את בני]: ܢܥܗܕ ܗܫܐ ܡܠܟܐ ܠܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܕܠܐ ܢܣܓܘܢ ܦܪ̈ܘܩܐ ܕܢܚܒܠܘܢ ܘܠܐ ܢܘܒܕܘܢ ܠܒܪܝ μνησθήτω δὴ (ὁ κύριός μου) ὁ βασιλεὺς τοῦ κυρίου θεοῦ· ὅτι ἐὰν πληθύνωσιν οἱ ἀγχιστεύοντες τὸ αἷμα ἐν τοῖς γειώραις, καὶ οὐκ ἐξαρεῖς τὸν υἱόν μου L. Hier folgt Bar-Hebr. ganz der Lesart Lucians, denn AB hat folgenden Text: μνημονευσάτω δὴ ὁ βασιλεὺς τὸν κύριον θεὸν αὐτοῦ, πλη-

ϑῦναι (A, πληϑυνϑῆναι B) ἀγχιστέα τοῦ αἵματος τοῦ διαφϑεῖραι, καὶ οὐ μὴ ἐξάρωσιν τὸν υἱόν μου.

[157] XIV, 14 (וחשב M) חוֹשֵׁב (Bu) ולא ישא אלהים נפש מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח]: ܘܢܣܒ ܐܠܗܐ ܢܦܫܐ ܘܡܬܚܫܒ ܚܘܫܒܬܐ (leg. ܡܚܫܒܬܐ) ܠܡܕܚܝܘ ܡܢܗ ܠܕܚܝܐ: καὶ λήμψεται ὁ ϑεὸς + τὴν (A > B) ψυχήν, καὶ διαλογιζόμενος (A, λογιζ. B) + λογισμοὺς (A > B) τοῦ ἐξῶσαι ἀπ' αὐτοῦ ἐξεωσμένον.

[158] 26 מאתים שקלים באבן המלך]: ܡܐܬܝܢ ܣܩܠܐ ܒܣܩܠܐ ܕܡܠܟܐ διακοσίους σίκλους ἐν τῷ σίκλῳ τῷ βασιλικῷ.

[159] XV, 17 ברגליו]: ܒܪܓܠܘܗܝ πεζοί AL, πεζῇ B.

[160] XVI, 2 מה אלה לך]: ܠܡܢܐ ܠܟ ܗܠܝܢ τί ταῦτά σοι;

[161] 11 בן הימיני]: ܒܪܗ ܕܝܡܝܢܝ ὁ υἱὸς τοῦ Ἰεμεινεί.

[162] 13 בצלע]: ܒܓܒܗ ἐκ πέρας B, εἰς πλεύρας A.

[163] XVII, 13 צרור]: ܟܐܦܐ λίϑος.

[164] 14 להפר]: ܠܡܦܠܓܘܪܘ* διασκεδάσαι*.

[165] 19 ותשטח עליו הרפות]: ܢܦܫܬ ܥܠܘܗܝ ܐܪܦܘܬ ἔψυξεν (B, ἔκυψεν A) ἐπ' αὐτῷ ἀραφώϑ (B, αραβωϑωϑ A). Theod. (u. L) ܕܩܠܐ παλάϑας cf. Field p. 572).

[166] 29 ושפות בקר]: ܒܒܢܝܐ ܘܫܦܦܘܬܐ ܕܬܘܪܐ (LXX σαφφὼϑ βοῶν). Theodotion (und L) ܓܕܝܐ ܕܚܠܒܢܝܐ γαλαϑηνὰ μοσχάρια (Field p. 572; cf. Hex. zu 1 Reg. 28, 24).

[167] XVIII, 9 ויחזק]: ܐܬܚܒܟ περιεπλάκη L (ἐκρεμάσϑη AB).

[168] שובך האלה הגדולה]: ܒܥܒܘܬܐ ܕܒܘܬܐ ܪܒܐ ὑπὸ τὸ δάσος τῆς δρυὸς τῆς μεγάλης.

[169] 11 חגרה אחת]: ܙܘܢܪܐ ܚܕ παραζώνην μίαν.

[170] 14 (שבטים M) שלחים (Bu) שלשה]: ܬܠܬܐ ܓܐܪܐ τρία βέλη.

[171] XVIII, 18 ויקרא למצבת (על שמו ויקרא לה) יד אבשלום]: ܘܩܪܐ ܠܩܘܝܡܬܐ ܐܝܕܐ ܕܐܒܫܠܘܡ καὶ ἐκάλεσεν τὴν στήλην Χεὶρ Ἀβεσσαλώμ.

[172] 29 שלום לנער לאבשלום]: ܫܠܡ ܠܛܠܝܐ ܐܒܫܠܘܡ εἰρήνη τῷ παιδαρίῳ τῷ (BL > A) Ἀβεσσαλώμ.

[173] XIX, 8 hebr. (7 gr.) ורעה לך זאת]: ܘܒܝܫܐ ܠܟ ܗܕܐ καὶ κακόν σου τοῦτο.

[174] 11 h. (10 gr.) אתם מחרִשים להשיב]: ܚܪܫܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܡܬܦܢܝܘ κωφεύετε τοῦ ἐπιστρέψαι.

[175] 23 h. (22 gr.) לשטן]: ܠܡܣܩܘܒܠܐ εἰς ἐπίβουλον. ܠܒܥܠܕܒܒܐ ܣܛܢܐ, cf. Hex. zu 1 Reg. 29, 4.

[176] 25 h. (24 gr.) שפמו ܣܦܡܗ τὸν μύστακα αὐτοῦ.

[177] XX, 6 עתה ירע לנו (שבע בן בכרי) מן אבשלום]: ܗܫܐ ܢܒܐܫ ܠܢ ܣܒܥ ܡܢ ܐܒܫܠܘܡ νῦν κακοποιήσει ἡμᾶς (Σάβεε υἱὸς Βοχορεὶ) ὑπὲρ Ἀβεσσαλώμ.

[178] (הציל M) נִצַּל Bu]: ܢܛܠܠ σκιάσει (gemeint ist in LXX הֵצַל).

[179] 8 ועליו חגור חרב מצמדת על מתניו]: *ܡܙܪܙ ܗܘܐ ܣܦܣܪܐ ܕܨܡܝܕܐ ܥܠ *ܚܨܘܗܝ ܒܬܝܩܐ (καὶ ἐπ' αὐτῷ) περιεζωσμένος* μάχαιραν ἐζευγμένην ἐπὶ τῆς ὀσφύος* αὐτοῦ ἐν κολεῷ αὐτῆς.

[180] 19 להשחית (להמית M) עיר ואם בישראל Bu]: ܠܡܡܝܬܘ ܠܡܕܝܢܬܐ ܘܐܡܐ ܒܐܝܣܪܝܠ θανατῶσαι πόλιν καὶ μητρόπολιν ἐν Ἰσραήλ.

[181] 21 הנה (ראשו) משלך אליך]: ܗܐ ܪܫܗ ܢܫܬܕܐ ܠܘܬܟ ἰδοὺ (ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ) ῥιφήσεται + πρὸς σέ BL > A.

[182] XXI, 19 ועץ חניתו כמנור ארגים]: ܘܩܝܣܐ ܕܡܘܪܓܠܗ ܐܝܟ ܢܘܠܐ ܕܙܩܘܪܐ καὶ τὸ ξύλον τοῦ δόρατος αὐτοῦ ὡς ἀντίον ὑφαινόντων (cf. dagg. 1 Reg. 17,7).

[183] XXIII, 1 האחרנים]: ܐܚܪ̈ܝܐ οἱ ἔσχατοι.
[184] 10 לפשט]: ܠܡܫܠܚܘ ἐκδιδύσκειν AB, σκυλεύειν L.
[185] 11 (הררי M) ההררי Bu]: ܗܘ ܐܪܘܟܝܐ ὁ Ἀρουχαῖος.
[186] 21 hebr. nur חנית]: ܩܘܢܛܪܐ ܐܝܟ ܩܝܣܐ ܕܓܫܪܐ δόρυ ὡς ξύλον διαβάθρας.
[187] XXIV, 1 ויסת]: ܘܐܙܝܥ καὶ ἐπέσεισεν.
[188] 13 שנים (שבע M) שלשה Bu]: ܬܠܬ ܫܢ̈ܝܢ τρία ἔτη.
[189] נֻסך]: ܠܡܥܪܩܟ φεύγειν σε.
[190] 14 צר לי מאד]: ܥܩܢ ܠܝ ܠܬܠܬܝܗܘܢ στενά μοι (+ πάντοθεν AB > L) σφόδρα ἐστὶν + εἰς (Codd. 19. 108, καὶ L) τὰ τρία L > AB.
[191] אל אפלה]: ܠܐ ܐܦܠ οὐ μὴ ἐμπέσω.
[192] 24 שקלים]: ܣܝܩܠܐ σίκλων.

Es ist bemerkenswerth, dass in einer Anzahl von Stellen die von Bar-Hebraeus citierte Syro-Hexaplar. Übersetzung dem Texte Lucians gegen A und B folgt:

no. 1 (α I, 5), 3 (α I, 11), 43 (α XIV, 14), 57 (α XVII, 17), 65 (α XVIII, 1), 73 (α XXI 6 (5)), 86 (α XXIII, 22), 91 (α XXV, 18), 108 (α XXX, 8), 133 (β VI, 13), 135 (β VI, 19), 156 (β XIV, 11), 167 (β XVIII, 9), 190 (β XXIV, 14).

An mehreren andern Stellen dagegen geht Lucian seinen eignen Weg, cf. z. B.

no. 12 (α II, 14), 19 (α II, 33), 35 (α IX, 24), 46 (α XV, 11), 77 (α XXI, 8 (7)), 118 (β III, 12) 130 (β VI, 6), 150 (β XII, 6), 162 (β XVI, 13), 165 (β XVII, 19). Es wäre vielleicht eine ganz dankbare Aufgabe, das Verhältnis der ganzen Syro-Hexaplar. Übersetzung zu der Handschriftengruppe Lucians einmal näher zu untersuchen.

In folgenden Citaten geht die Syr.-Hexapl. mit A und L gegen B:

no. 5 (α I, 16), 8 (α II, 3), 16 (α II, 22), 35 (α IX, 24), 50 (α XVII, 3), 61 (α XVII, 36), 105 (α XXIX, 3), 132 (β VI, 7),

mit B und L gegen A:

no. 8 (α II, 3), 56 (α XVII, 7), 95 (α XXVI, 11), 98 (α XXVII, 7), 181 (β XX, 21),

mit A gegen B und L:

no. 22 (α V, 6), 31 (α IX, 4), 72 (α XXI, 5 (4)), 78 (α XXI, 14 (13)), 129 (β VI, 5).

Zur Quellenscheidung in Exod. 19.

Von Pfarrer Richard Klopfer in Rohr.

Anerkanntermassen bildet die jehovistische Sinajperikope eine crux criticorum, mit Delitzsch zu reden ein wahres Labyrinth; und den Ariadnefaden, der mit Sicherheit aus demselben herausführt, hat bis jetzt noch niemand gefunden. Ich auch nicht. Ich möchte im Nachstehenden dem Urteil der Fachgenossen bloss einige Bemerkungen unterbreiten, die sich mir auf Grund der Fingerzeige Wellhausens und seiner unermüdlichen Mitarbeiter bei wiederholtem Studium aufgedrängt haben. Unter Berufung auf die schöne Bemerkung Budde's im XI. Band dieser Zeitschrift p. 114 erbitte ich mir aber zum voraus Indemnität, wenn diese oder jene meiner Beobachtungen unbewusst mit demjenigen zusammentreffen sollte, was andere schon vor mir gesehen und hier oder anderswo veröffentlicht haben. Nach dieser notwendigen Praeambel sei es mir gestattet, mich alsbald in mediam rem zu begeben. —

v. 1. 2a. Dass hier ein Stück des historischen Fadens von P zu Tage tritt, der im übrigen durch Ex. 12, 41 (welche Stelle mit 19, 1 in Stil und Construction die grösste Ähnlichkeit hat); 13, 20; 16, 1; 17, 1; Num. 10, 12; 20, 1aα. 22; 21, 10; 22, 1; Jos. 4, 19; 9, 17 gekennzeichnet wird, ist von keinem Kritiker bezweifelt. Und zwar betrachten

Dillmann, Kuenen, Budde (sogar incl. 2b), KB[1] 1+2a ohne weiteres als zusammengehörig. Die Sache läge dann so, dass v. 1 die genaue Datierung des Anfangs des (namentlich für P) so ausserordentlich wichtigen Aufenthalts am Sinaj summarisch gegeben werden soll, während die Beschreibung der Reise dorthin in der dem gewöhnlichen Schema entsprechenden Form (Aufbruch von der bisherigen Station — Erreichung des neuen Zieles — Beziehen eines Lagers) in 2a nachgetragen wäre. Dieser Annahme ist jedoch entgegenzuhalten, dass die unmittelbare Verbindung von 1 mit 2a in der Aufeinanderfolge, wie sie die jetzige Textgestalt bietet, auf alle Fälle ihr Missliches hat. Denn dass ein und derselbe Autor, nachdem er soeben unter genauester Zeitangabe von den Benê jisrā'êl berichtet באו מדבר סיני, noch einmal ab ovo begonnen hätte ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני — das scheint unmöglich zu sein. Der genannte Übelstand verschwindet bei der von Jülicher vorgeschlagenen Umstellung der beiden Verse 1 + 2a. Radicaler verfährt Wellhausen, der v. 1 als Glosse, als einen „nicht zum ursprünglichen Bestand gehörigen Nachtrag" („Die Composition des Hexateuch etc. Zweiter Druck. Mit Nachträgen" — p. 99) ausscheidet; Kittel betrachtet denselben als secundär; auch Cornill nimmt Überarbeitung an. Mir erscheint die Herleitung des 1. Verses aus P nach Analogie der oben angeführten Stellen als gesichert. Um den hervorgehobenen Missstand zu eliminieren, dürfte sich als einfachstes Mittel empfehlen, als Fortsetzung des in v. 1 vorliegenden P-Berichtes aus dem 2. Vers nur noch die Worte ויחנו במדבר heranzuziehen, und den Satz 2aα zusammen mit 2b einer Parallelerzählung zuzuweisen. (Auf סיני als Kriterium wird in Ex. 19

[1] „Die heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Professor Bäthgen etc. etc. übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch" 1894.

bei der sehr starken Überarbeitung, welche dieses Kapitel erfahren hat, nicht allzuviel zu geben sein, sowenig als auf den Gottesnamen יהוה; anders freilich Budde ZAW XI p. 194 Anmerk.). Einen anderen als den von Jülicher gewiesenen Ausweg aus der Schwierigkeit zu suchen, bestimmt mich nämlich der Umstand, dass in keiner der oben angegebenen P-Stellen, soweit sie zur Vergleichung in Betracht kommen, die drei verb. ויסעו — ויבאו — ויחנו beisammen stehn, wie hier, sondern höchstens zwei: einerseits נסע und בוא Ex. 16, 1; Num. 20, 22; Jos. 9, 17 — andererseits נסע (bzw. an einer Stelle, Jos. 4, 19, עלה) und חנה Ex. 13, 20; 17, 1; Num. 21, 10; 22, 1; Jos. 4, 19. Dagegen findet sich Jos. 3, 1 — nach Dillmann, Wellhausen, Kuenen, Albers, Cornill, Kittel JE angehörig — eine Formel gebraucht, welche mit derjenigen auffallende Ähnlichkeit hat, welche durch Zusammennahme von Ex. 19, 2aα mit 19, 2b entsteht: ויסעו מהשטים ויבאו עד הירדן וילינו שם.

Was den Ausdruck ביום הזה 1b betrifft, so möchte ich lieber, als an einen „nicht ganz durchgeführten Ansatz zur genauen Bestimmung der Zeit im Sinne von Q" (Wellhausen „Comp". p. 99) zu glauben — denn warum sollte der Versuch, wenn er einmal unternommen worden, nicht auch ausgeführt worden sein? — die Vermutung wagen, dass in dem pronom. demonstr. irgend eine verloren gegangene Ordinalzahl stecken möchte. Denn da die vorausgehende Zeitbestimmung nur ganz allgemein lautet „im dritten Monat", so fällt es auf, dass dieses Datum, wo von einem bestimmten Tag gar keine Rede ist, mit einem „ba-jôm ha-zäh" wieder aufgenommen wird. Doch möchte eine Vergleichung mit Ex. 12, 41 vielleicht geeignet sein, das Befremden einigermassen zu mildern. Es hat dort der in ganz ähnlicher Weise gebrauchte Ausdruck בעצם היום הזה ebenfalls keinen bestimmten Tag vor sich. Aber weil im

Vorangehenden ein terminus a quo, nämlich „nach Ablauf von 430 Jahren", gegeben ist, so ergiebt sich dort als Sinn des Ausdrucks ohne Zwang: „eben jener Tag" scil. an welchem jene 430 Jahre verflossen waren, d. i. der erste Tag des 431. Jahrs. Nach diesem Vorgang wird man zur Not auch in 19, 1 erklären können: „als es der dritte Monat seit dem Auszug aus Ägypten war, an diesem Tag" d. h. am ersten Tage des dritten Monats.

v. 2b. Dass dieser Satz heimatberechtigt ist in JE, darüber ist kein Zweifel („Q sagt nicht ויחן ישראל" — Wellhausen „Comp". p. 99). Cfr. Ex. 15, 27 (nach Dillmann und Kuenen allerdings P); Num. 20, 1aβ; 21, 12. 13; Jos. 3, 1. Ich möchte den Halbvers wie gesagt mit 2aα zusammennehmen und das Ganze als eine Combination von J- und E-Bestandteilen betrachten. Was J oder E zuzurechnen ist, wird mit Sicherheit kaum mehr zu entscheiden sein. Das nom. propr. סיני in 2aα gestattet hier keinen sicheren Schluss. Sollte der Erzählungssatz 2b an E fallen, wofür die Mehrzahl der Kritiker eintritt (Dillmann, Kuenen, Jülicher, Cornill), so müssten entweder dieser oder die E-Bestandteile des 18. cap. aus redactionellen Bedürfnissen eine Verschiebung ihrer ursprünglichen Reihenfolge erfahren haben. Denn nach der E-Notiz 18, 5 אשר הוא חנה שם הר האלהים befindet sich Mose (und Israel) schon längst am Sinaj, als sich das cc. 19. 20. 32. 33 Berichtete dort abspielt.

v. 3a. Mit grösster Wahrscheinlichkeit (עלה אל האלהים) E (Dillmann, Kuenen, Jülicher). — Ob die Lesart der Masorah oder die Übersetzung der LXX (ὀρος του θεου) den ursprünglichen Text giebt, ist schwerlich zu ermitteln. Dem naheliegenden Verdacht, dass die LXX-Lesart eine theologischen Bedenken oder harmonistischen Rücksichten entflossene sei, steht mit gleichem Gewicht die Meinung gegenüber, es könnte הר vor האלהים von der Redaction

ausgestossen sein, um eine Collision mit dem unmittelbar nachfolgenden מן ההר zu vermeiden.

v. 3bα. Der von der Redaction geschaffene Zusammenhang mit 3a (Anrufung Moses vom Berg herab, „während er zu Gott hinaufsteigt“ oder „nachdem er zu Gott hinaufgestiegen war“ — Zustandssatz!) ist offenbar künstlich; v. 3bα hat nicht von jeher hinter 3a gestanden. Die Möglichkeit, dass der Versteil trotzdem aus E stammt, ist dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, (der Ausdruck מן ההר spricht vielleicht dafür, יהוה jedenfalls nicht unbedingt dagegen); nur müssten dann die Worte ursprünglich in anderer Umgebung gewesen sein. In J können die Worte bei den Vorbereitungen zur Gesetzgebung nicht gestanden haben, denn ויקרא אליו י' מן ההר לאמר hat in der J-Quelle vor der Theophanie aus dem Grund keinen Platz, weil nach dieser (s. unten v. 11. 18. 20) Jhvh erst später auf den Berg „herniederfährt“. Als einfachste und natürlichste Annahme wird sich immer empfehlen, dass 3bα sammt dem nachfolgenden Einschub, dessen Einleitung es bildet, von der Hand eines Interpolators herrührt.

v. 3bβ-7a erklärt sich am besten als redactioneller und zwar deuteronomistischer Zusatz. Dass hier irgendwie ein R eingegriffen haben muss, geht schon daraus hervor, dass die Rede Ihvh's bzw. Moses nach v. 3b und 6b an das „Haus Jakobs“ resp. „die Söhne Israels“ sich richtet (wie es denn auch im 8. Vers das ganze Volk ist, welches sein Einverständniss erklärt), während nach 7a Mose seine Eröffnungen nur den זקנים, dem Notabelnausschuss, macht. Auch der Umstand weist auf einen Redactor hin, dass unser Text ganz unbefangen Jhvh von „seinem Bunde“ reden lässt, v. 5. Denn nicht etwa an den Väterbund, sondern an den Sinajbund ist im Zusammenhang mit אם שמוע תשמעו בקלי zu denken. Davon aber, dass eine ברית Jhvh's mit

Israel bestehe oder in Aussicht genommen sei, ist weder in JE noch in P bis dahin die Rede gewesen. Den 5. und den (nicht davon zu trennenden) 4. Vers konnte eine der drei grossen Quellenschriften nicht enthalten. So vermochte nur jemand zu schreiben, welcher Ex. 19ff. von vornherein als wohlbekannte Dinge voraussetzen durfte, und welchem daran lag, von allem Anfang an auf die unvergleichliche Wichtigkeit dessen, was kommen sollte, hinzuweisen und vorzubereiten. Die Geistesverwandtschaft des 5. Verses mit dem deuteronomistischen Einsatz Ex. 15, 26 ist unverkennbar.

Auf R^d weist der ganze Gedanke und die Ausdrucksweise im Einzelnen hin. Zu סגלה und גוי קדוש ist zu vergleichen Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 17—19; (4, 20). Lägen sonst keine Einwendungen gegen die Authentie unserer Verse vor, so wäre an sich natürlich auch denkbar, dass der Gebrauch des subst. סגלה im Deut. secundär und von diesem aus Ex. 19, 5 übernommen wäre. Da es aber nicht bloss der einzelne Ausdruck, sondern das ganze Colorit der Stelle ist, das mit einem als charakteristisch anerkannten Merkmal des Deut. übereinstimmt; da ferner ein redactioneller Eingriff auch aus anderen Gründen sicher zu sein scheint: so wird doch die Annahme probabler sein, dass dem Deut. gegenüber von Ex. 19, 4—6 die Priorität zukommen müsse.

Zweierlei freilich bleibt an unserer Stelle auffallend und legt die Vermutung nahe, dass quellenhafte Bestandteile in derselben vewendet sein möchten: 1) die hochpoetische Einleitungsformel 3bβ; 2) der merkwürdige Ausdruck ואבא אתכם אלי 4bβ, der ganz im Rahmen der Anschauungen des E liegt, wo „der Horeb als der Berg Gottes par excellence gilt“ (Wellhausen „Comp“ p. 96 Anm. 1). — Für v. 7b kommt möglicherweise eine andere Herkunft in Betracht, als für die unmittelbar vorangehenden Verse; vgl. die Bemerkungen zu v. 8 und 9b.

v. 8 könnte am Ende noch einen Bestandteil der vorangehenden Interpolation bilden (Kuenen, Jülicher). Allein durch den Umstand, dass hier כל העם יחדו das handelnde bzw. redende Subject ist, während sich Mose v. 7 bloss an die זקני העם wendet (vgl. auch 8b וישב מ׳ את דברי העם), wird diese Zugehörigkeit einigermassen in Frage gestellt. Da man ferner mit Sicherheit erwarten darf, dass die beiden classischen Geschichtswerke des hebräischen Volkes, die auch in der Sinajperikope zusammengearbeitet sind, über eine Materie wie Gesetzgebung und Bundesschliessung je einen genauen und vollständigen Bericht gegeben haben werden, so giebt auch die Thatsache zu denken, dass

1) 8a (ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר י׳ נעשה — man beachte das perf. דבר; was das Volk thun soll, ist demselben 19, 8 noch nicht bekannt; die Beziehung auf v. 5, auch im jetzigen Context nicht ganz concinn, fällt ja, wenn dieser Vers secundär ist, weg) in Ex. 24, 3b (ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר יהוה נעשה), und ebenso

2) 8b (וישב משה את דברי העם אל יהוה) in Ex. 19, 9b (ויגד משה את דברי העם אל יהוה — welchem Satze übrigens jeglicher Zusammenhang mit dem Vorangehenden fehlt, da „Reden des Volkes“ in 9a gar nicht vorkommen, und der Bericht über die im 8. v. erzählten bereits in 8b von Mose erstattet ist)

seine genaue Parallele hat.

Durch diese Beobachtung sehe ich mich zu dem Schlusse gedrängt, es möchte diesem Verse 19, 8 in der einen Quelle eigentlich dieselbe pragmatische Bedeutung zukommen, welche 24, 3b (+19, 9b? — s. nachher) für die andere Quelle hat; mit andern Worten: es möchte derselbe ursprünglich die zum Abschluss einer richtigen ברית notwendige Einwilligung des Volkes zu den Bedingungen des andern Contrahenten enthalten. (D. h. „notwendig“ in J oder E, nicht aber bei P, der von der ברית Jhvh's bekannt-

lich eine andere Anschauung hat — wie schon seine eigentümliche Phraseologie beweist: נתן oder הקים, nicht כרת, sagt er von Jhvh in Beziehung auf diesen „Bund“, welcher bei ihm mehr die Bedeutung einer vom Regenten seinem Volke auferlegten Constitution hat). Dann aber gehört der Vers nicht an die Stelle, wo man ihn gegenwärtig liest (wo erst die Vorbereitungen zur feierlichen Verkündigung dessen, worauf das Volk verpflichtet werden soll, getroffen werden, und Israel noch gar nicht weiss, was Jhvh von ihm verlangt), sondern er hat seinen Heimatort da, wo die ברית förmlich abgeschlossen wird. Da nun Ex 24, 3b nahezu einstimmig dem E zugewiesen wird, so würde 19, 8 an J fallen und hätte in dieser Quelle seinen richtigen Platz hinter 34, 26. Es wird sich jedoch empfehlen, ausserdem noch 19, 7b in diesen J-Zusammenhang hereinzunehmen (und zwar in der gegenwärtigen Reihenfolge 19, 7b. 8). Dieser Satz schliesst sich an die jahvistische Dekalogerzählung ausgezeichnet an und fügt hinzu, was man bei J im gegenwärtigen Context vermisst: die Publication der הדברים האלה (19, 7b wie 34, 27a und b) durch den μεσιτης an das Volk.

Der Grund, warum das, was jetzt Ex. 19, 7b. 8 zu lesen ist, hinter 34, 26 hat weichen müssen, wäre leicht ersichtlich und zureichend. Da die in Ex. 34 vorliegende jahvistische Bundschliessung zur blossen iteratio und restauratio der ersten, in c. 24 aus E berichteten, degradiert ist, wie auch die beiden Tafeln des J in c. 34 in eine zweite Auflage der ersten verwandelt worden sind; da die Kenntnisnahme des durch Mose vorgelegten Gesetzes seitens des Volkes und dessen Zustimmung zur demselben vorher schon erzählt worden ist: so konnte die Redaktion, welche der jahvistischen Bundschliessung etc. ihre jetzige untergeordnete Stellung angewiesen hat, im 34. cap. nicht mehr wohl brauchen, was in 19, 7b. 8 zu lesen ist.

v. 9a α (+β). 9a α wird von Dillmann (samt aβ und b), Jülicher (samt aβ) und KB für J reclamiert. Dass die Worte in der JE-Schicht heimatberechtigt seien, ist bis jetzt, soviel ich sehe, von niemand bestritten. Was die hier genannte „Wolke" betrifft, so könnte man zur Not hier eine Rückbeziehung auf die JE-Stellen Ex. 13, 21f; 14, 19b. 24 als vorliegend erachten. Die Wolke spielt bei JE nicht nur für den Auszug aus Ägypten eine Rolle; der ענן יהוה als ständiger Schutz und Führer des Volks ist auch sonst dieser Schicht nicht unbekannt — nach Num 10, 34 (nur nach Dillmann R; Wellhausen JE, Kittel und Kuenen E). Dieselbe Wolke ist gemeint Num. 11, 25 (nach Dillmann J, nach Kuenen und Cornill E). Wenn nun Ex. 19, 9aα der Darstellung des Jehovisten angehört, so scheint der Satz durch den Ausdruck בעב הענן jedenfalls dem gleichen Zusammenhang zugewiesen zu werden, aus welchem die קלת וברקים und der ענן כבד des 16. Verses stammen. Ebenso wäre man geneigt, zwischen dem Satze „Mose redete und Gott antwortete ihm בקול" 19b und dem Versprechen Jhvh's 9aα eine quellenmässige Verwandtschaft zu suchen. Gegen die Loslösung von 9aβ, dessen Inhalt in JE allerdings befremden würde, liesse sich schwerlich etwas Gegründetes einwenden.

Immerhin bleibt der Ausdruck „im Dunkel der Wolke" auffallend. Unwillkürlich fragt man: wie kommt ענן zu dem Artikel? Unwillkürlich denkt man dabei an den ענן des P, Num. 9, 15ff., der nicht solange zuvor genannt ist Ex. 16, 10. Dieser Eindruck wird verstärkt durch eine Vergleichung mit der JE-Stelle Num. 12, 5, wo ebenfalls eine Theophanie „im Gewölk" herichtet wird, wo aber

1) das nom. reg. nicht עב, sondern עמוד heisst, genau so wie in den JE-Stellen beim Auszug aus Ägypten, und

2) das nom. rect. ענן kurz vorher zweimal (10, 34 und 11, 25) erwähnt ist.

Man könnte ferner (und dann ohne 9a α von β zu trennen) den ganzen Tenor des Halbverses hervorheben, der namentlich mit seinem וגם בך יאמינו לעולם vortrefflich zur sonstigen Tendenz des P passen würde.

Alles erwogen, möchte ich glauben, dass 19, 9a aus der Grundschrift stammt. Das Urteil der Kritiker geht freilich einstimmig dahin, dass im Grossen und Ganzen für die Composition von Ex. 19 eben zwei Quellenschriften in Betracht kommen: J und E, und dass von P nur bei den beiden ersten Versen die Rede sein könne. Ich sehe mich aber aus verschiedenen Gründen, principiellen und besonderen, zu der Annahme genötigt, dass der Priestercodex an der Zusammensetzung dieses Kapitels stärker beteiligt ist, als gemeiniglich angenommen wird. Ist es wahrscheinlich und denkbar, dass P, der doch mit allem auf die mosaische Gesetzgebung abzielt, über den wichtigen, grundlegenden Akt, der die letztere inauguriert, sich fast (s. nachher!) völlig sollte ausgeschwiegen haben? Oder, wenn diese Frage verneint werden muss, ist etwa anzunehmen, dass die Redaction, welche P mit JE verwoben, den Bericht der Grundschrift zu Gunsten der Darstellung des Jehovisten unterdrückt haben würde? Wenn sich also im jetzigen Textbestand ein P-Stück findet, das augenscheinlich ungut placiert ist, dagegen als Darstellung der eigentlichen Gesetzespromulgation sich ausgezeichnet eignen würde — hat man nicht das Recht, dieses Stück für die einleitende Sinaj-Theophanie in Anspruch zu nehmen, und als Krystallisationspunkt für die Angliederung sonstiger Fragmente zu benützen, die sich in die JE-Erzählung schlechterdings nicht schicken wollen?

Bekanntlich findet sich ein solches P-Stück in der That Ex. 24, 15b—18. Dieses Fragment passt einerseits schlecht in die Situation, welche Ex. 24, 1—14 vorausgesetzt ist (Verpflichtung des Volkes auf das Gesetzbuch); andrerseits

dagegen ist es merkwürdig brauchbar zu einer Reconstruction des äusseren Vorgangs der Inauguration der gesammten Gesetzgebung bei P. Ex. 24, 15b schliesst sich, wie die nachfolgende Zusammenstellung zeigt, trefflich an den in 19, 1f. vorliegenden P-Bericht an. (Es sei erlaubt, in diese Combination proleptisch auch noch einige andere Verse aus Ex. 19 (20b. 21f. 25) aufzunehmen, die in ihrer Zusammenschweissung mit der JE-Perikope die grössten Schwierigkeiten machen, sich dagegen in den P-Bericht, dessen Kern Ex. 24, 15b—18 vorliegt, leicht und ungezwungen einfügen lassen. Das kritische Material wird später, je am betreffenden Orte, gegeben werden.)

„Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten, an eben dem Tage, kamen sie in die Wüste Sinaj (19, 1) und bezogen ein Lager in der Wüste (2aβ). Und die Wolke deckte sich über den Berg (24, 15b), und die Herrlichkeit Jhvh's liess sich auf den Berg Sinaj nieder (16aα). Und Jhvh berief den Mose auf den Gipfel des Berges und Mose stieg hinauf (19, 20b). Da sagte Jhvh zu Mose: siehe ich komme zu dir im Dickicht der Wolke, damit das Volk es höre, was ich mit dir rede, und auch auf ewige Zeiten an dich glaube (19, 9a). Und Jhvh sagte zu Mose: steig hinab und schärfe dem Volke ein, dass sie sich ja nicht unterfangen sollen, zu Jhvh vorzudringen, um ihn zu sehen, sonst würde eine grosse Zahl von ihnen umkommen. Auch die Priester, die Jhvh nahetreten, sollen sich der Reinigung unterziehen, damit nicht Jhvh gegen sie losbreche (21. 22). Da stieg Mose zum Volk hinab und sagte es ihnen (25). Und die Wolke hüllte [den Berg] sechs Tage lang ein (24, 16aβ); am siebenten Tage aber rief [Jhvh] dem Mose aus der Wolke zu. Die Herrlichkeit Jhvh's aber auf dem Gipfel des Berges stellte sich den Augen der

Israeliten dar wie ein verzehrendes Feuer. Da begab sich Mose in die Wolke hinein und stieg auf den Berg; hierauf blieb Mose 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg (24, 16b—18").

Man sieht: was von P ins 24. cap. verwiesen ist, wäre mit dem JE-Bericht über die Theophanie absolut unvereinbar gewesen (schon bei der Verschmelzung der wesentlich verschiedenen Berichte des J und E hat es ja Schwierigkeiten genug gegeben); deshalb musste es aus seiner ursprünglichen Position weichen. Die Zahlen des P („sechs" Tage und „siebenter" Tag) hätten sich mit denjenigen des JE („dritter") gestossen; und die Feuer- und Lichterscheinung des כבוד יהוה 24, 15ff. konnte in der jetzt schon überladenen Schilderung des JE ebenfalls nicht angebracht werden. Hingegen erscheinen im 19. cap., am richtigen Orte, alle diejenigen Bestandteile des P-Berichtes eingearbeitet, die irgendwie noch mit der JE-Erzählung sich vereinigen liessen. — Einen zwingenden Grund, Ex. 24, 18b († 34, 28) von dem vorausgehenden P-Stück zu trennen, kann ich nicht sehen. Man wäre dann, da 34, 28 sicher = J, genötigt, den Halbvers an E zu weisen. Allein gerade in dieser Quelle, wo Elohim die Gesetzestafeln selbst beschreibt, ist diese Zeitbestimmung am ehesten zu missen — zumal wenn das elohistische Bundesbuch ursprünglich nicht unmittelbar hinter Ex. 20 gestanden haben sollte.

v. 9b. Dieser Halbvers († 8b) hat nicht von Anfang an zu 9a α + β gehört, gleichviel wie man über das Verhältnis der beiden letzteren Sätze denken mag. Das liegt auf der Hand; vgl. das oben zu v. 8 Bemerkte! Für den selbständigen Zusatz eines Redactors kann man denselben aber nicht halten; denn wie in aller Welt sollte ein solcher dazu gekommen sein, diesen Satz völlig zusammenhangslos hier einzufügen, zumal da der Inhalt desselben unmittelbar

vorher, im 8. Vers, an richtiger Stelle fast mit denselben Worten zu lesen ist? Ich kann mich auch nicht bei der Annahme beruhigen, dass mit diesen Worten „v. 8 wieder aufgenommen werde" (Wellhausen „Comp." p. 93). Denn für eine solche Wiederaufnahme ist lediglich kein Grund ersichtlich. Der Vers muss also wohl quellenhaft sein, und verdankt sein Dasein vielleicht einer Redaction, die von den ihr vorliegenden Quellen nichts verloren gehen lassen wollte und das aus irgend einem Grund (vgl. die obigen Ausführungen zu v. 8!) bei Seite gebliebene Stückchen da unterbrachte, wo sie bereits etwas Ähnliches fand. Sieht man sich nach einem Platze um, wo die Worte ursprünglich gestanden haben könnten, so legt es der Parallelismus mit v. 8 nahe, dieselben zwischen Ex. 24, 3 und 4 einzufügen: 24, 3b + 19, 9b † 19, 8a + 8b.[1] Evtl. wäre auch hinter Ex. 20, 21 ein geeigneter Platz übrig. In beiden Fällen fiele der Satz in den Bereich von E.[2]

[1] In welchem Verhältniss 24, 3b zu seinem Doppelgänger 24, 7b steht, mag hier unerörert bleiben. Durch die Einfügung von 19, 9b würde sich die Frage glatter erledigen als im jetzigen Context.

[2] Natürlich kann es sich bei einer so schwierigen und noch so wenig aufgehellten Materie vorerst nur um Versuche und Hypothesen handeln. Auch die oben ausgesprochene Vermutung über den ursprünglichen Standort der Worte 19, 9b möchte ich selbstverständlich nicht à tout prix festhalten. Unter der Voraussetzung wenigstens, dass die Worte 19, 9b nicht durch reinen Zufall ihrer richtigen Heimat verlustig gegangen, wird eine Erwägung immer eine schwerwiegende Instanz gegen die Verbindung von 19, 9b mit 24, 3b bilden: man sieht nicht ein, wodurch der Satz in dem supponierten Zusammenhang (24, 3b + 19, 9b) sollte unmöglich geworden sein. Immerhin ist ja denkbar, dass die Worte hinter 24, 3b durch irgend ein Versehen ausgefallen wären, und dass sie eine spätere Redaction, die von den alten Quellen nichts verloren gehen lassen wollte, dahin setzte, wo sich bereits etwas Ähnliches fand. Freilich wird eine derartige Auskunft immer nur die ultima ratio bleiben, zu welcher die Kritik greifen darf. Aber sicher ist 1) dass die Worte dahin, wo sie jetzt gelesen werden, nicht gehören; 2) dass sie selbsteigener Einsatz eines Redactors nicht

v. 10—19 wird von Wellhausen, Kuenen, Cornill in toto für E in Anspruch genommen, während KB sich darauf beschränkt, das Stück als einen Bestandteil von JE zu charakterisieren. Es erscheint mir als sicher, dass in diesem Abschnitt heterogene Bestandteile zusammengearbeitet sind; wenigstens bietet der Text mehr als eine Handhabe für Quellenscheidung dar.

1) Wenn es v. 11 heisst „am dritten Tage wird Jhvh auf den Berg Sinaj herabfahren", so entspringt diese Ausdrucksweise jedenfalls nicht einer Anschauung, für welche der heilige Berg der ständige Wohnsitz der Gottheit ist (wie der Ḥorebh „der Berg Gottes" in E — vgl. die elohistische Motivierung der „Trauer" des Volkes im 33. cap.). Hier ist der Sinaj vielmehr nur als vorübergehender Aufenthalts- und Offenbarungsort gedacht; die eigentliche Wohnung Jhvh's ist im Himmel — vgl. die J-Stellen Gen. 11, 5 und 7. Durch diese Erwägung wird die Zugehörigkeit von 11b und allem, was damit zusammenhängt, zu E ausgeschlossen.

---

sein können; 3) dass man, sie einfach für eine irrtümliche oder bewusste Wiederholung von 8b zu halten, durch die Verschiedenheit des praed. (ויגד gegen וישב) gehindert ist. — Von der soeben hervorgehobenen Schwierigkeit (Unmöglichkeit, den Grund stricte nachzuweisen, warum der Satz an seiner angenommenen ursprünglichen Stelle sollte unhaltbar geworden sein) ist auch die Annahme gedrückt, dass ויגד משה את דברי העם אל יהוה eigentlich den Schluss der elohistischen Episode bilde, die jetzt 20, 18—21 zu lesen ist. Dass dort 19, 9b durch den redactionellen Zusatz 20, 22f. verdrängt worden wäre, ist nicht wohl anzunehmen, da 20, 18—21 + 19, 9b + 20, 22f. einen collisionslosen Zusammenhang bilden würden. Leichter wäre das Ausfallen von 19, 9b zu erklären, wenn man sich entschliesst, 20, 18—21 zwischen die elohistische Beschreibung der Theophanie und die Mitteilung des Dekalogs an Mose einzuschieben, also unmittelbar vor 20, 1 zu setzen — nach dem von Wellhausen („Comp." p. 327) rückhaltlos acceptierten Vorschlag Kuenens, dem auch Budde zustimmt ZAW XI p. 229. Es könnte in diesem Falle 19, 9b bei der Versetzung in der That verloren gegangen und später an anderer passend erscheinender Stelle eingefügt worden sein.

2) v. 16 und v. 18 können ursprünglich nicht im gleichen Zusammenhang gestanden haben. Die Sache liegt nicht so, dass man das v. 16 beschriebene Naturschauspiel als blosses Praeludium, als Einleitung zur eigentlichen Theophanie, die erst v. 18 beginnen würde, erklären könnte. Es handelt sich hier vielmehr deutlich um zwei von Haus aus vsrschiedene Darstellungen der die Theophanie begleitenden Naturerscheinungen. Die Donnerschläge, die Blitze, das Gewölk auf der einen, das Feuer mit dem dicken, schwarzen Qualm auf der andern Seite — diese Dinge schliessen sich, genau besehen, gegenseitig aus.

3) Die in 12. 13a (welche Verse als zusammengehörig zu betrachten man durch nichts gehindert ist) angeordneten strengen Massregeln zum Schutze des durch Jhvh's Gegenwart geheiligten Berges vor profaner Berührung scheinen zu collidieren mit dem Inhalt von 13b. Man sollte denken, diese Anordnungen müssten doch in erster Linie auch für die Dauer der Theophanie selbst gelten; insofern will sich 12 + 13a nicht recht mit der Vorschrift reimen, dass das Volk, sobald das Zeichen mit dem jôbhēl gegeben werde, „den Berg hinansteigen" solle. Vgl. השמרו לכם עלות בהר und כל הנגע בהר מות יומת v. 12 mit המה יעלו בהר v. 13b. Nach v. 12 soll das Volk durch einen גבול abgesperrt werden von dem heiligen Bezirk, nach 13b soll es gerade den Berg hinansteigen, wenigstens, wie aus v. 17 hervorgeht, die niedriger gelegenen Parthien. — Jedoch wird über diesen Punkt 3) weiter unten noch ausführlicher zu reden sein.

4) Im 14. Vers sind es die Worte ויכבסו שמלתם, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehn. Der jetzige Zusammenhang 14b + 15 erhält durch dieselben eine gewisse Unebenheit; während einerseits v. 14 und 15 (der letztere mit einer 14a entsprechenden Einleitung gedacht) je für sich, und andererseits wieder 14a + 14bα + 15 (die dann durch den Zusatz 14bβ bereichert worden wären) einen guten Zu-

sammenhang bilden. Hierzu vergleiche man den der Erzählung des 14. und 15. Verses entsprechenden Befehl an Mose im 10. und 11. v. Auch hier hat man die Empfindung, dass die beiden Gruppen לך אל העם וקדשתם היום ומחר v. 10 und והיו נכנים ליום השלישי וגו v. 11 weit besser zusammenpassen, wenn sie unmittelbar aufeinanderfolgen, als im jetzigen Context, wo diese beiden Sätze durch וכבסו שמלתם getrennt sind. Es ist zu vermuten, dass v. 14bβ einerseits und v. 15 andrerseits je aus einer Parallelerzählung stammen (14a+bα könnte beiden gemeinsam gewesen sein), und dass ebenso die Verse 10+11 einen aus zwei Berichten combinierten Befehl darstellen, in welchem 10b anderswoher genommen ist, als 10aβ+11.[1]

Dass das verb. qiddeš in beiden Quellen, und zwar sowohl beim Befehl als bei der Ausführung, gestanden hat, wird als sicher anzunehmen sein. In der einen Quelle, der wir den 15. Vers zuweisen, wäre dann die Beziehung zwischen dem „Heiligen des Volkes" und dem Verbot 15b die gleiche, wie 1 Sam. 21, 5f. Auch die dreitägige Frist stimmt hier wie dort überein.

Im Einzelnen wäre also zunächst zusammenzunehmen v. 10a+11. Ich gehe aus von v. 11. 11a+11b bildet ein zusammengehöriges Ganze; einzig und allein Dillmanns Quellenscheidung zerlegt den Vers und weist 11a an E,

---

[1] Übrigens kommt für den Ausdruck nur in Betracht entweder J oder E. Man könnte freilich geneigt sein an P (dessen Spuren ich nicht bloss in den beiden ersten Versen des Kapitels zu finden glaube) zu denken, wo das Waschen der Kleider so ausserordentlich häufig als unentbehrliches Requisit levitischer Reinheit vorgeschrieben wird. Allein die Heranziehung dieser Quelle ist verboten durch das subst. שמלה. Dieses Wort kommt vor bei J, E und D, aber niemals bei P. Der letztere gebraucht ausnahmslos בגד; cfr. Lev. 13, 6. 34; 14, 8f. 47; 15, 5—8. 10. 11. 13. 17. 21f. 27; 16, 4. 23f. 26. 28. 32; 17, 15 (f); Num. 8, 7. 21.

11b an J. Ein δος μοι που στω ist die beiden Halbversen gemeinsame Zeitbestimmung היום השלישי; sie bildet den Rechtstitel, auf Grund dessen man 10a dem gleichen Zusammenhang überweisen darf, aus welchem 11a + b stammt. Naturgemäss würde sich diesem Stück der 20. Vers angliedern. Die Quelle, welche die Ankündigung 11b berichtet, wird wohl auch die Ausführung dieser Zusage erzählt haben; 10—19 fehlt aber eine solche Notiz, denn 18aβ kommt, wenn im Kapitel ein Vers wie der 20. vorhanden ist, dagegen nicht in Betracht. Dass auch 18aβ, was auch von Kittel und Jülicher dem Context des 11. Verses zugewiesen wird, in diesen Zusammenhang gezogen werden muss, ergiebt sich von selbst — nur dass dann natürlich der erzählende v. 20 dem Zustandssatz 18a gegenüber zeitlich das prius sein müsste.

v. 10b fällt dann, nach dem oben Ausgeführten, an E. In dessen Darstellung will sich „das Waschen der Kleider" auch aus einem inneren Grunde besser schicken: bei ihm wird das Volk, wenigstens zum Zweck der Gesetzespromulgation, nicht „umhegt", sondern es geht seinem Gotte gewissermassen zur feierlichen Einholung entgegen — v. 17.

v. 12. 13a(+b). Der erste Eindruck, den man von diesen Versen erhält, ist unstreitig der: 12+13a bildet, wie bereits erwähnt, ein Ganzes gegenüber von 13b; der letztere Vers kann nicht aus derselben Quelle stammen, wie die ersteren. Denn ist der Sinaj als der — sei's ständige, sei's vorübergehende — Sitz der göttlichen Majestät in der Weise für das Volk ein Tabu, wie es die drakonischen Bestimmungen v. 12. 13a voraussetzen, so sollte das doch in demselben Masse auch für die Dauer der Theophanie gelten, und es scheint unmöglich, dass im selben Atem mit jenen Bestimmungen angeordnet werde, dass das Volk auf ein gegebenes Zeichen „den Berg hinansteigen" soll. Da nun der Befehl 13b aus-

gezeichnet zum 17. Vers passt, welcher die Ausführung desselben erzählt, und der letztere unzweifelhaft E angehört, so fiele nach dem Obigen 12. 13a an die Gruppe J.

Es wird jedoch bei der Beurteilung dieser Verse nicht ausser Acht gelassen werden dürfen, dass in der Dekalogerzählung noch zwei Pendants zu dem 19, 12. 13a berichteten Verbot sich finden: 1) 19, 21f. (evtl. 20b—22); 2) 34, 3. Auch die letztgenannte Stelle ist zur Vergleichung heranzuziehen. Denn das Urteil Wellhausens „Ex. 34 ist die Dekalogerzählung von J" („Composit." p. 332) wird wohl als eines der gesicherten Ergebnisse der Hexateuchkritik gelten dürfen. Einerseits ist die Ähnlichkeit zwischen 34, 3 und 19, 12. 13a gross genug, um die zwei Stellen sofort als Parallelen zu kennzeichnen, andrerseits sind die Unterschiede so charakteristisch, dass man keine von beiden als Nachbildung der andern ansehen kann. Also 34, 3 und 19, 12. 13a sind Parallelen aus zwei verschiedenen Berichten; und dass 19, 21f. keine redactionelle Interpolation, sondern Nachtrag aus einer Quelle ist, liegt auf der Hand. Dass es sich nun bei 34, 3 und 19, 12. 13a nur um eine Option zwischen J und E handeln kann, wird niemand bestreiten. Aus sprachgeschichtlichen Erwägungen wenigstens (והגבלת) wird sich gegen die Herleitung von Ex. 19, 12. 13a bzw. 12aα aus J oder E schwerlich etwas einwenden lassen. Eine quellenmässige Beziehung aber zwischen dem והגבלת v. 12 und הגבל v. 23 ist (von allem andern abgesehen) kaum anzunehmen schon wegen der ganz verschiedenen Construction des verb. an beiden Stellen. An den ezechielischen גבול erinnert הגבל v. 23, aber nicht והגבלת v. 12. Somit bleibt für 19, 21f. nur Herkunft aus P übrig. Das ist auch gar nicht überraschend. Es ist, wie bereits hervorgehoben, mehr als wahrscheinlich, dass auch die Grundschrift über die hochwichtige Begebenheit der Bundschliessung

am Sinaj einen genauen und ausführlichen Bericht gehabt haben wird.

Mit diesem Ergebnis bleibt dann aber freilich die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus v. 13b bestehen. Denn gleichviel, ob man Ex. 34, 3 oder 19, 12. 13a an E weist (näher wird es immer liegen, die Parallelstelle im 19. cap. dem Elohisten zu geben) — v. 13b scheint sich eben damit zu stossen. Es bleiben zwei Auswege übrig. 1) Man darf vielleicht den Ausdruck במשך היבל im emphatischen Sinne nehmen = „erst wenn das Widderhorn geblasen wird". Auf einen solchen Sinn deutet möglicherweise המה hin, das doch irgendwie einen Gegensatz involviert. 2) Es könnte v. 12. 13a in der ursprünglichen Darstellung des E eine Massregel gewesen sein, die sofort bei der Ankunft am Ḥorebh angeordnet, und nur zum Zweck der Gesetzesoffenbarung suspendiert worden wäre. Es müssten dann die Worte in E ursprünglich in einiger Entfernung von 13b gestanden haben und erst durch die Zusammenarbeitung verschiedener Quellen mit diesem Halbvers so nahe zusammengekommen sein.

v. 13b correspondiert genau mit dem 17. Vers. Da der letztere durch verschiedene Ausdrücke (האלהים, בתחתית ההר; durch מחנה ist wenigstens J ausgeschlossen) E zugewiesen wird, so fällt an diese Quelle folgerichtig auch v. 13b.

Einige Schwierigkeit bietet der Ausdruck במשך היבל. Zwar nicht von der grammatisch-lexikalischen Seite. Die altjüdische Tradition wird Recht behalten, welche היבל als Abkürzung aus קרן היבל betrachtet; und der sing. kann, wenn nicht ein einzelnes Instrument darunter verstanden werden will, ganz gut als collect. gefasst werden. Allein die Frage ist: ist der יבל des 13. Verses mit dem שפר des 16. und 19. Verses identisch? — was nach Analogie von Jos. 6, 4. (5.) 8. 13 wohl angenommen werden könnte;

oder ist unter dem letzteren wieder etwas anderes zu verstehen? Ich möchte die Frage im letzteren Sinne beantworten. Der קול שפר des 16. Verses ist offenbar ein auf gleicher Stufe mit den קלת und ברקים stehendes Phaenomen, dazu bestimmt, das Schauerlich-Majestätische der Theophanie noch um einen Grad zu steigern. Insbesondere gewinnt man diesen Eindruck aus der Art, wie der קול השפר im 19. Verse wirksam ist; und dieser Vers gehört doch sicherlich mit 16aα zusammen. Auf der anderen Seite denkt man in 13b unwillkürlich an ein von Mose (auf Gottes Befehl) anzuordnendes Signal, wie es für Alarm und ähnliche Zwecke auch sonst üblich ist. Dass die Ausführung dieses Signals in der nachfolgenden Erzählung, im 17. Vers etwa, wo man sie am ehesten erwarten dürfte, nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist kaum von erheblichem Gewicht.

v. 14a. וירד משה מן ההר kann jedenfalls nicht der durch 10a+11 repraesentierten Gruppe angehören; denn nach dieser Darstellung fährt Jhvh erst zu dem speciellen Zweck der Gesetzgebung auf den Berg Sinaj hernieder und ist vorher nicht auf dem Berg. Bei ihm kann also Mose nicht auf den Berg steigen, um sich über die notwendigen Massregeln Informationen zu holen, kann also (in diesem Zusammenhang) auch nicht vom Berg herunter kommen. Jenem Satze liegt eine Anschauung zu Grunde, für welche der Sinaj der ständige Wohnsitz Gottes ist, wo er auch schon vor der Gesetzgebung thront. Dies ist aber bekanntlich die Vorstellung des Elohisten, folglich gehört v. 14a diesem an. Überdies schlägt 14a deutlich auf 3a zurück, den wir bereits als Bestandteil von E erkannt — noch deutlicher, wenn dort die Lesart der LXX הר האלהים richtig sein sollte. Gewiss wird aber auch J eine, seiner Anschauung von den Ereignissen entsprechende, Einleitungsformel zur Verkündigung der von Jhvh verfügten Massregeln gehabt haben.

v. 14b. Der Versteil β teilt das Schicksal von 10b. Ein ויקדש את העם (α) wird von Mose ohne Zweifel in beiden Quellenschriften, J und E, berichtet gewesen sein.

v. 15. Die beiden Hälften dieses Verses, aus einem Guss, dürften nach dem oben Bemerkten einer und derselben Quelle entnommen sein. 15a aber gehört zusammen mit den Anordnungen 11a והיו נכנים ליום השלישי bzw. 10a וקדשתם היום ומחר, deren Ausführung durch Mose er erzählt, ist also ein Bestandteil der Gruppe J.

v. 16. Hier wird man jedenfalls die Einleitung ויהי ביום השלישי, eben wegen dieser Zeitbestimmung, zu J rechnen dürfen — wie 10a. 11. 15. Als natürliche Fortsetzung dieses einleitenden Satzes erwartet man dann aber, was 11b in Aussicht gestellt war. Weil nun davon im 16. Vers nichts steht, so ergiebt sich die Notwendigkeit, ויהי ביום השלישי von seiner jetzigen Verbindung zu trennen, und die Fortsetzung dieser Einleitungsformel anderswo zu suchen — wenn sich etwas Passendes findet. In der That bietet sich eine solche Fortsetzung ganz ungesucht im 20. Vers. —

בהית הבקר. Diese Worte könnten unbedenklich mit ויהי ביום השלישי zusammengenommen werden. Wenn man indessen erwägt, dass diese beiden Worte neben der letzterwähnten Zeitbestimmung wohl entbehrt werden können; ferner dass Formeln wie וישכם בבקר u. ä. von E gern gebraucht werden — so wird man sich nicht davor zu scheuen brauchen, die Worte (nebst dem zweiten ויהי) dem Parallelbericht zuzuweisen. — Von einer dreitägigen Frist, welche zwischen der Theophanie zum Behufe der Gesetzgebung und ihrer Ankündigung liegt, scheint E nichts zu wissen.

Der Rest von 16a קלת וברקים וגו nebst 16b, gegen deren Originalzusammengehörigkeit ein Bedenken nicht besteht, ist eine Parallele zu der Darstellung im 18. Vers, und zwar aus E. Gegen die Autorschaft von J steht במחנה 16b;

für E spricht, dass die citierten Worte zusammen mit dem sicher elohistischen 17. Vers ein wohl abgerundetes Ganze bilden, sowie der Umstand, dass hier von einem Herniedersteigen Jhvh's gar keine Rede ist Das ist bei E, wie schon öfters zu betonen war, auch nicht nötig; lediglich durch die ausserordentlichen Naturerscheinungen braucht hier die Gesetzespromulgation insceniert zu werden.

v. 17. Die Herkunft dieses Verses aus E ist allgemein angenommen. — Die Zugehörigkeit der vv. 13b und 17 zu E würde eine Bestätigung durchs Deuteronomium finden. Dieses, dessen Darstellung von den näheren Umständen der Gesetzgebung im Wesentlichen nach allgemeiner Annahme auf der E-Quelle beruht, weiss bekanntlich von einem feierlichen קהל zum Zweck der Gesetzespromulgation. —

Es schickt sich an diesem Punkte unserer Untersuchung, eine Darstellung der einschlägigen Erzählungen des Deuteronomiums einzuschalten. Die Sinajgesetzgebung wird hier erwähnt, bzw. mit allen begleitenden Umständen ganz genau beschrieben

1) im Segen Mose's (Deut. 33, 2),
2) im Urdeuteronomium (18, 15ff.),
3) im ersten (4, 9—15. 33. 36) und
4) im zweiten (5, 2—5; 19—28; 9, 10. 15 und 10, 4) Prooemium.

Das punctum saliens, worauf es behufs Confrontierung mit Ex. 19 ankommt, liegt in zwei Zügen. Es handelt sich dabei

1) um die dem Volke resp. Mose bei der Gesetzespromulgation zugewiesene Rolle;

2) um die äussere, sinnenfällige Form der damaligen Theophanie.

Auf diese beiden Punkte hat sich die Untersuchung zu richten.

I. Deut. 4, 9—15. 33. 36.

ad 1) Israel (nicht Mose allein) ist am Ḥorebh „vor Jhvh gestanden" — v. 10 (עמד לפני יהוה bezeichnet die ehrerbietige Bereitschaft, Gottes Befehle entgegenzunehmen); vgl. ותקרבון ותעמדון תחת ההר 11a. Mose hat damals Befehl erhalten, eine feierliche πανηγυρις zu veranstalten (הקהל לי את העם 10a), in welcher dem Volke die דברים Jhvh's unmittelbar eröffnet werden sollen: ואשמיעם 10a; vgl. 12a, in der Recapitulation des thatsächlichen Hergangs, וידבר י' אליכם מתוך האש, und 15bβ ביום דבר י' אליכם בחרב מתוך האש, auch 12bα קול דברים אתם שמעים. Aus diesen Stellen geht hervor, dass mit jenem ויגד לכם את בריתו וגו עשרת הדברים v. 13a gleichfalls nur directe Mitteilung seitens Gottes gemeint sein kann (in flagrantem Gegensatz zu Deut. 5, 5). Die unmittelbare, persönliche Communication Gottes mit dem Volk heben auch vv. 33 und 36 mit grossem Nachdruck hervor.

Beim 36. Vers erhebt sich allerdings die Frage, ob man es hier mit einem völlig intacten Texte zu thun hat. Nach vv. 9—15 und 33, womit 36bβ übereinstimmt, sind die Worte, die Jhvh zu Israel geredet hat, „mitten aus dem Feuer heraus" gekommen; dagegen nach 36a liess Jhvh das Volk seine Stimme „vom Himmel her" vernehmen. Man ist deshalb zunächst versucht, das subst. קול v. 36a in der Bedeutung „Donner" zu fassen. Gegen diese Interpretation spricht aber, was sofort als Zweckbestimmung dieses השמיעך את קלו angegeben wird: ליסרך. Dieses verb. deutet doch darauf hin, dass es sich auch hier um „Worte" Gottes, um Mitteilung von positiven Gesetzesbestimmungen handelt. Auch ist zu erwägen, dass vom „Donner" als einer die Theophanie am Ḥorebh begleitenden Naturerscheinung in keiner deuteronomischen Stelle sonst die Rede ist. Nimmt man noch hinzu, dass מן השמים השמיעך את קלו 36a

und על הארץ הראך את אשו 36bα (man beachte die starke Betonung, welche den beiden adverbialia durch ihre Stellung an die Spitze der beiden Sätze gegeben ist!) in der genauesten Relation zu dem Satze im 39. Vers stehen, dass Jhvh Gott ist בשמים ממעל und על הארץ מתחת — so wird man wohl die Ansicht aussprechen dürfen, dass jedenfalls 36a mit bα von Anfang an zusammengehört, wogegen der nachhinkende Satz bβ ein, später mit Rücksicht auf vv. 33 und 9—15 gemachter, nachträglicher Zusatz sein dürfte. Eine Discrepanz zwischen dem Reden Gottes „vom Himmel her" und „mitten aus dem Feuer heraus" würde nicht gerade bestehen, da v. 11 ausdrücklich hervorgehoben ist, dass die feurige Lohe עד לב השמים hinaufgereicht habe.

ad 2) a. Der Gesetzgebungsberg selbst ist in Feuer eingehüllt. Vgl. ההר בער באש v. 11 (der Zusatz עד לב השמים ist allen anderen, auch den deuteronomischen, Stellen gegenüber eine Hyperbel) und den ständig wiederkehrenden Ausdruck מתוך האש 12a; 15b; 33 (36).

b. Im übrigen ist חשך ענן וערפל — v. 11.

c. Von Blitz und Donner ist, im Gegensatz zu der von uns als elohistisch bezeichneten Beschreibung Ex. 19, 16a, keine Rede — vorausgesetzt, dass unsere Deutung des קול v. 36a richtig ist.

II. Deut. 5—11.

α. 5, 2—5.

ad 1) Hier ist zwar ebenfalls, in Übereinstimmung mit cap. 4, zunächst mit dem grössten Nachdruck die Unmittelbarkeit des Verkehrs Jhvh's mit seinem Volke bei der Bundschliessung am Ḥorebh hervorgehoben: פנים בפנים דבר יהוה עמכם בהר v. 4. Allein in Folge der Ängstlichkeit des Volkes musste diese Unmittelbarkeit abgeschwächt werden, so zwar, dass (nach v. 5) noch vor der Dekalogpromulgation

(להגיד לכם את דבר יהוה) Mose zwischen die zwei bundschliessenden Parteien treten und für die Verkündigung des Zehngebots die Rolle des μεσιτης übernehmen musste. Diese Eigentümlichkeit der deuteronomischen Darstellung, welche sich aus dem jetzigen Textbestand in Ex. 19 und 20 nicht erklären lässt, setzt die Bekanntschaft des Verfassers mit den unversehrten Quellen der JE-Schicht voraus, und bildet eine starke Stütze für die durch anderweitige Gründe nahegelegte Kuenen'sche Conjectur btr. die ursprüngliche Stellung von Ex. 20, 18—21 in E.

Freilich könnte man gerade gegen die Authentie des 5. Verses (excl. לאמר) mit seiner Angabe, dass Mose „damals zwischen Jhvh und Israel gestanden sei, um ihnen Jhvh's Wort zu verkündigen“, kritische Bedenken geltend machen. 1) Ist diese Angabe nicht nur unvereinbar mit der ausdrücklichen Versicherung des 4. cap. (dieser Umstand ist, wenn es sich in den cc. 4 und 5 um Paralleldarstellungen handelt, irrelevant), sondern sie scheint auch auf den ersten Blick im Widerspruch zu stehen mit dem klaren unzweideutigen פנים בפנים 5, 4. Wo ist denn, streng genommen, für den μεσιτης noch ein Platz, wenn sich Jhvh und Israel „von Angesicht zu Angesicht“ gegenüberstehn? Und wird überhaupt die Angabe des 4. Verses, dass Jhvh und Israel damals פנים בפנים gewesen, nicht geradezu aufgehoben durch die Erinnerung des 5. Verses, dass das Volk aus Angst vor dem Feuer gar nicht auf den Berg hinaufgestiegen sei? 2) Eine Handhabe gegen die Originalität der Parenthese אנכי וגו bis בהר v. 5 könnte evtl. auch לאמר bieten. Man ist sofort geneigt, dieses לאמר mit דבר י' עמכם v. 4 zusammenzunehmen. 3) Würde der vorliegende Text auch ohne die Zwischenbemerkung des 5. Verses einen guten und lückenlosen Sinn ergeben. Levissimi momenti ist selbstredend die zuletzt genannte Thatsache, wie dieselbe ja überhaupt

niemals für sich allein, sondern immer nur in Verbindung mit anderweitigen Indicien, als Probe des Exempels gewissermassen, in Anspruch genommen werden kann. Was die übrigen Punkte anbelangt, so wird sich, wenn man die Worte nicht gerade pressen will, der 4. Vers mit den Angaben des 5. schon vereinigen lassen; und was לאמר betrifft, so ist auch jetzt die Verbindung dieses Ausdrucks mit dem 4. Vers (über die Parenthese des fünften hinüber) keineswegs unmöglich — ganz abgesehen davon, dass auch die Construction des לאמר zu להגיד v. 5 durchaus keinem Bedenken unterliegt. Und endlich, was wollen sämtliche oben sub 1) bis 3) aufgeführte Bedenken besagen gegen die Schwierigkeit, die alsbald entstünde, wenn man v. 5 als Interpolation betrachten wollte? Ist es denkbar, dass irgend eine Redaction aus eigenem Recht sich einen Zusatz gestattet hätte, welcher nicht bloss der Schilderung Ex. 19 und 20, sondern auch den sonstigen Äusserungen des Deuteronomiums widerspricht?

ad 2) Die Sichtbarmachung des göttlichen kābhôd geschieht durch das Element des Feuers: מתוך האש v. 4 und האש v. 5.

β. 5, 19—28.

ad 1) In Übereinstimmung mit Deut. 4 und Ex. 19. 20 ist die ἐκκλησια, nicht Mose, als unmittelbare Empfängerin des Dekalogs vorausgesetzt: אל כל קהלכם v. 19 cfr. 4, 10 הקהל לי. Vgl. ואת קלו שמענו v. 21 a, sowie 21 b; 22 b; 23 f.

ad 2) a. Die Offenbarung Jhvh's erfolgt im Feuer: מתוך האש v. 19. 21. 23 wie 4, 12. 15. 33 (36); 5, 4. Dazu וההר בער באש v. 20, sowie תאכלנו האש הגדלה הזאת v. 22.

b. Dieses Feuer befindet sich jedoch (v. 19) inmitten von ענן וערפל, und demgemäss kann (v. 20) die Stimme Gottes auch als מתוך החשך hervorkommend beschrieben

werden. Diese Vorstellung ist complicierter als diejenige in 5, 2—5, deckt sich aber mit derjenigen des 4. cap. Hier wie dort die drei subst. חשך ענן ערפל.

γ. 9, 10. 15 und 10, 4.

ad 1) Die nachher auf den beiden Tafeln (den zerbrochenen und den neuhergestellten) verzeichneten דברים sind von Jhvh zuerst zur πανηγυρις des Volkes geredet worden: ביום הקהל 9, 10 und 10, 4; דבר יהוה עמכם בהר (genau so, wie 5, 4) 9, 10 und, mit einer unerheblichen Variante, 10, 4.

ad 2) Der zum Volke redende Jhvh befindet sich in einem Feuer: מתוך האש 9, 10 und 10, 4; וההר בער באש (welcher Ausdruck gegenüber den einfachen Relationen 9, 10 und 10, 4 eigentlich eine Steigerung bedeutet) heisst es auch 9, 15— wie 4, 11.

III. Deut. 18, 15ff.

ad 1) Auch diese kurze Recapitulation kennt einen berühmt gewordenen feierlichen qāhāl zum Zweck der Gesetzespromulgation. Man könnte hier darüber streiten, ob die dabei ausgesprochene Bitte des Volkes, die Stimme Jhvh's, seines Gottes, nicht mehr hören und das gewaltige Feuer nicht mehr sehen zu müssen,[1] vor (wie es die Anschauung von 5, 5 zu sein scheint) oder hinter (wie 4, 9—15

[1] Schön, aber ganz eigenartig ist die Fructificierung dieser Bitte des Volkes zur Anknüpfung einer göttlichen Verheissung btr. die künftige Leitung Israels durch prophetitsche Offenbarung 18, 17ff. — Dass der Wunsch des Volkes Jhvh's ungeteilte Billigung findet, ist ein Zug, den unsere Stelle mit der Darstellung 5, 20ff. gemeinsam hat. Auch im 5. cap. wird derselbe zur Anknüpfung eines Gotteswortes benützt, aber in anderer, ebenfalls origineller Weise. Dort liest man eine in einen Wunsch Jhvh's gekleidete Ermahnung an die Israeliten, dass die bei diesem Anlass kundgegebene Furcht vor Jhvh's schauerlicher Majestät auch künftig ihre Gesinnung bleiben möchte, ein stets kräftiges Motiv zur Beobachtung der göttlichen Gebote.

und 5, 19—25 sowie Ex. 20) die Verkündigung der 10 Worte durch Jhvh falle. Immerhin scheint mir der Ausdruck לא אסף לשמע 18, 16 darauf hinzudeuten, dass diese Bitte nicht schon an dem Punkte gedacht ist, wo die Einleitungen zur Dekalogverkündigung getroffen werden — etwa in einer Situation wie Ex. 19, 19, sondern erst, nachdem das Volk die zehn Gebote vollständig vernommen hat.

ad 2) Äussere Form der Theophanie: אש גדלה.

IV. Deut. 33, 2b.

Dieser leider verderbten und im jetzigen Text unverständlichen Stelle ist mit Sicherheit doch soviel zu entnehmen, dass auch hier als die die Theophanie begleitende Naturerscheinung אש vorgestellt ist. —

Eine Vergleichung dieser deuteronomischen Stellen mit Absicht auf die oben angegebenen Punkte ergiebt Folgendes. 1) Allgemeine Übereinstimmung besteht darin, dass zur Entgegennahme des Dekalogs, der magna charta des גוי קדוש, ein qāhāl des Volkes veranstaltet worden ist. Dieser Zug entspricht durchaus derjenigen Form der Darstellung, die man aus Ex. 19 mit guten Gründen für E herausschälen kann. Von einer πανηγυρις im Sinne des Deuteronomiums kann man bei J nicht reden. Die zwischen Deut. 5, 2—5 und sämtlichen übrigen Stellen bestehende Differenz in Ansehung der Frage, ob das Volk den Dekalog unmittelbar aus Jhvh's Mund vernommen hat, oder (mit Gal. 3, 19 zu reden) ἐν χειρι μεσιτου, kommt für Ex. 19 nicht in Betracht. 2) Allgemeine Übereinstimmung besteht ferner darin, dass die die Theophanie begleitende Naturerscheinung Feuer gewesen ist. Von Blitzen, Donnerschlägen, Trompetengeschmetter (den charakteristischen Zügen bei E) weiss das Deuteronomium nichts. Dagegen werden sowohl in der ersten (4, 11), als in der zweiten (5, 19f.) Einleitung als

Begleiterscheinungen des Feuers חשך, ענן, ערפל genannt. Von diesen drei Ausdrücken kommt חשך in der Exodusperikope gar nicht vor; ענן ist dort gesichert für E (19, 16), und ערפל steht dort in einem Zusammenhang (20, 21), der ebenfalls von allen Kritikern dem Elohisten zugewiesen wird. Es wird auf diesen Sachverhalt alsbald noch zurückzukommen sein, wenn wir uns nun wieder der Erzählung des Jehovisten zuwenden, um mit Ex. 19, 18 den p. 218 abgebrochenen Faden wiederaufzunehmen. —

v. 18a + b. Dieser Vers, dessen beide Hälften nicht von einander getrennt werden können, stammt jedenfalls nicht aus der Quelle, welcher die Schilderung der Theophanie im 16. v. angehört. Da wir die letztere an E gewiesen, so kommt der 18. v. zu J.[1] Nur ein Bedenken könnte sich gegen diese Zuweisung erheben, und zwar vom Deuteronomium aus. Denn wenn dieses, welches überall nur das Feuer als Medium der Offenbarung Gottes kennt, auch mit der Darstellung der Gesetzgebung lediglich auf E fussen sollte, so müsste an diese Quelle auch Ex. 19, 18 fallen. Für dessen Herkunft aus E treten auch ein Dillmann im Commentar, Wellhausen (samt 10—17. 19), Kuenen und Cornill (beide ebenso). Allein jene Gegeninstanz wird, wie ich glaube, durch das Ergebniss des obigen Excurses über die deuteronomische Darstellung der Vorgänge bei der Ḥorebh-Gesetzgebung aufgehoben. Aus dem Thatbestand des Deuteronomiums kann nur der Schluss gezogen werden, dass in diesem Buche diejenigen Elemente aus J und E

[1] Zu והר סיני עשן כלו und ויעל עשנו כעשן הכבשן cfr. Jes. (4, 5 und) 6, 4 in der berühmten Theophanie והבית ימלא עשן. — Beiläufig sei hier auch die Frage aufgeworfen, ob es in dem zusammengesetzten Nominalsatz (Gesenius-Kautzsch,[22] § 145, 2) Ex. 19, 18 aα syntaktisch (und vielleicht auch mit Rücksicht auf כלו) nicht richtiger wäre, עשן als nomen, sei's adj. oder subst., zu fassen und demgemäss in der zweiten Silbe statt mit Pathach mit Ṣere oder Qameṣ zu punctieren.

combiniert sind, welche sich zu einer einheitlichen, widerspruchslosen Darstellung zusammenfügen liessen.

v. 19 schlägt mit seiner ersten Hälfte auf den 16. Vers zurück (וקל שפר חזק מאד) und ist mit diesem an E zu weisen. Für E sprechen auch die äusseren Merkmale: האלהים und — vorausgesetzt, dass die Zuweisung der קלת im 16. Vers an E richtig ist — der Ausdruck בקול.

v. 20a gehört nach dem oben Bemerkten zu der durch 10a. 11. 15. 18 repraesentierten Gruppe. Natürlich ergiebt sich dann aber die Notwendigkeit, 20a vor den 18. Vers zu stellen. Der Grund, aus dem die Umsetzung erfolgen musste, ist klar. Der Zwiespalt zwischen den verschiedenen Vorstellungen der beiden Quellenschriften ist in der That besser verdeckt, wenn die beiderseitigen Naturerscheinungen zusammengenommen werden, als wenn sich an die Darstellung des 16. Verses die parallele Schilderung in der Ordnung 20a+18 angeschlossen hätte.

Die zweite Ortsbestimmung in 20a אל ראש ההר macht unmittelbar hinter על הר סיני den Eindruck eines Pleonasmus, und ist vielleicht aus 20b eingedrungen. Möglicherweise hat man es auch mit dem Zusatz eines Redactors zu thun, der sein Dasein dem Bestreben verdankt, den Gegensatz gegen jenes בתחתית ההר des 17. Verses zu verstärken.

Einen besonderen Complex bilden die Verse 21—24, zu welchen naturgemäss noch 20b gezogen wird. Offensichtlich ist

v. 21 eine Parallele zu v. 12+13a. Diese sich von selbst aufdrängende Beobachtung wird durch den redactionellen Zusatz v. 23 unwiderleglich bestätigt; denn dieser Vers „statt über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen, macht nur darauf aufmerksam" (Wellhausen „Comp." p. 88). Der Unterschied der beiderseitigen Auffassung ist aber charak-

teristisch, und zwar in doppelter Hinsicht. In 12+13a ist der Zweck der Absperrung des Volkes vom Sinaj der Schutz dieser durch Gottes Gegenwart geweihten Stätte vor profaner Berührung; und der Tod, welcher auch dort die Übertreter des Verbotes trifft, besteht in öffentlicher Hinrichtung, welche durch Menschen vollzogen wird. Hingegen im 21. Vers besteht der Zweck, den das Verbot neugierigen Vordringens zu Jhvh erreichen soll, ausgesprochenermassen in der Bewahrung des Volkes vor einer schweren Niederlage; und nicht von menschlichen Richtern ist die Rede, sondern Gott selbst will dort der Bestrafer unbefugter Neugier und der Rächer seiner Heiligkeit sein. Ich vermute, dass der Vers zur Darstellung des P gehört, aus den oben p. 214 angegebenen Gründen. Auf P weist auch der Ausdruck hin פן יהרסו וגו ונפל ממנו רב — namentlich zusammengehalten mit פן יפרץ בהם י' v. 22: das ist deutlich „die unheimliche, fast unpersönliche Kraft", als welche Jhvh in den Theophanien des P dem Volk entgegentritt (Holzinger[1] p. 379).

v. 22. Ich habe diesen Vers oben, zusammen mit dem 21., gleichfalls der P-Quelle zugewiesen. Freilich nicht ohne Bedenken Die Verbalform התקדש zwar würde für diese Zuteilung kein Hindernis bilden; sie steht Lev. 11, 44 und 20, 7 an Stellen, die unzweifelhaft der Grundschrift angehören. Aber das ist richtig: der Vers gleicht in seiner gegenwärtigen Umgebung fast einem erratischen Block; er hat weder nach vorn, noch nach hinten richtige Verbindung und Anschluss. Der Befehl, dass „auch" die Priester sich

[1] „Einleitung in den Hexateuch" 1893. — Ein vortreffliches Nachschlagebuch für jeden, der nicht in der Lage ist, die Arbeiten Wellhausens, Kuenens etc. jederzeit zur Hand zu haben. Den zuverlässigen „Tabellen" dieses Werkes habe ich alle Angaben entnommen, für welche mir die Quellen selbst nicht zur Verfügung standen.

reinhalten sollen, hat eigentlich nur einen Sinn, wenn dies schon vorher andern Leuten zur Pflicht gemacht worden ist. So gewinnt man den Eindruck, dass das hier geforderte התקדש „auch" der Priester mit dem v. 10 und 14 erwähnten qaddeš des Volkes durch Mose irgendwie zusammenhängen müsse, und dass der Vers aus dem J- oder E-Zusammenhang hierher verschlagen worden sei. Allein ein Grund, warum v. 22 von der Aufforderung an Mose וקדשתם היום ומחר v. 10 sollte getrennt worden sein, ist eben nicht ersichtlich. Es bliebe nur die Hypothese eines Fehlers oder Zufalls übrig — immer eine precäre Auskunft, zu welcher niemand gerne greift. Andrerseits ist doch nicht zu leugnen, dass v. 22 trotz וגם zur Not auch in dem von uns angenommenen Zusammenhang des P verständlich gemacht werden kann. Für die Anschauung derjenigen Darstellung, welcher vv. 12. 13a. 14 angehören, braucht es nicht besonders erwähnt zu werden, dass der sonst bestehende Vorzug der כהנים vor dem profanum volgus, das Recht, beim Cultus unmittelbar mit Gott zu verkehren, für diese ganz ausserordentliche Gottesoffenbarung ruht; dort ist es ganz selbstverständlich, dass ausser Mose, dem einzigartigen, schlechterdings jedermann ohne irgend einen Unterschied dem Verbot und den vorgeschriebenen Heiligungsmassregeln sich unterwerfen muss. Wenn v. 22 die Priester ausdrücklich und besonders miteinbezogen werden, so stellt dies eine Steigerung der mysteriösen Heiligkeit des bevorstehenden Actes dar, wie sie zur Anschauung des P vortrefflich passt. Vielleicht darf man auch annehmen, dass in der P-Quelle ein dem jahvistischen bzw. elohistischen וקדשתם v. 10 entsprechender Befehl an Mose ursprünglich ebenfalls gestanden hat, auf welchen sich וגם bezog: ein Befehl, der aber natürlich an diesem Punkte der Erzählung, wo alle Vorbereitungen schon längst getroffen sind, und die Theophanie bereits be-

gonnen hat, nicht mehr angebracht werden konnte und deshalb gestrichen werden musste. Auch die Wendung פן יפרץ בהם יהוה zeigt Verwandtschaft mit der Anschauung des P. Der ganze Ausdruck und das verb. פרץ insbesondere erinnert zwar stark an die bekannte Geschichte 2 Sam. 6, 6ff. Aber פרץ gehört nicht ausschliesslich der älteren Sprache an; und andrerseits ist auch zu vergleichen Lev. 10, 1—7; Num. 1, 53 — ולא יהיה קצף על עדת בני ישראל; 17, 11 — יצא הקצף מלפני יהוה החל הנגף; 18, (3.) 5 — ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל.

Auffallend bleibt freilich, dass hier schon in einer P-Stelle כהנים genannt sein sollen, da doch die Einsetzung des Priestertums in dieser Quelle erst später erzählt wird. Allein eine solche Anticipation späterer Verhältnisse ist bei P nicht unmöglich. So gut v. 24b, der jedenfalls nicht der in vv. 21 und 22 zu Tage tretenden Quellenschrift, sondern dem Harmonisten zuzuteilen ist, von Priestern reden kann, ebensogut wird dies auch für den 22. Vers denkbar sein.

v. 23 ist nur zu erklären als Einsatz eines Bearbeiters, der durch diese dem Mose in den Mund gelegte Entgegnung die Unterbringung der Verse 21 und 22, die nichts anderes als eine Parallele zu vv. 12 und 13 (und zu 34, 3) bilden, im 19. cap. ermöglichen wollte. Derjenige, welcher den 23. Vers geschrieben, bewegt sich in einem anderen Vorstellungskreise als der Autor von 12. 13a. Er lässt in seinem Einschub nicht das Volk „umhegt“ werden, sondern den Berg — was ihm vielleicht einfacher und sachgemässer erschien; und ebenso ist ihm Gegenstand des qaddeš wiederum nicht das Volk, sondern der Berg Sinaj. KB bringt diesen Unterschied in adaequater Weise zur Darstellung: 19, 10 und 14 ist qaddeš übersetzt mit „befehlen, sich rein zu halten“, 19, 23 mit „für unnahbar erklären“. Die Grundbedeutung des verb. ist natürlich beidemal die gleiche: eine

Person oder eine Sache in einen Zustand versetzen, wo sie dem Bereich des חל entnommen, der Berührung mit dem Profanen entzogen ist. התקדש v. 22 (KB = „sich der Reinigung unterziehen“) ist das med. dazu. — In

v. 24 ist jedenfalls a α und ebenso b nichts anderes als die logische Consequenz des unmittelbar vorangehenden harmonistischen Einsatzes (was KB in der Übersetzung durch Einfügung eines „nur“ vortrefflich zum Ausdruck bringt), und samt dem letzteren einem Bearbeiter zuzuweisen. Höchstens für die Worte 24aβ ועלית אתה ואהרון עמך, welche sich an v. 21 und evtl. auch 21 + 22 gut anschliessen würden, könnte die Möglichkeit in Frage kommen, sie zu dem eben genannten Quellenfragment zu schlagen. Bei Wellhausens Analyse, der v. 21 f. für jahvistisch hält, fällt diese Möglichkeit von vornherein weg („v. 24 ist natürlich mit v. 23 gleich zu beurteilen: bezeichnender Weise finden wir hier wieder Aharon dem Mose beigesellt“ — „Comp.“ p. 93). Aber auch auf unserem Standpunkt ist quellenhafte Zugehörigkeit des Satzes 24aβ zu den (für P reclamierten) Versen 21 und 22 schwerlich anzunehmen. So unentbehrlich der Hohepriester in der Grundschrift sonst bei allen Actionen der Mose- und Josuazeit ist, gerade bei der Gesetzgebung und dem dabei stattfindenden intimen Verkehr mit Gott ist seine Beteiligung ausgeschlossen und alles für die ganz singuläre Persönlichkeit Mose's reserviert. (Holzinger p. 383). Auch in Ex. 24, 18 geschieht des Aaron keine Erwähnung, und ebenso ist aus 34, 30ff. direct zu erschliessen, dass er niemals mit Mose auf dem Sinaj war. — Dagegen steht nichts im Wege,

v. 25, וירד משה אל העם ויאמר אליהם, an 21 + 22 anzuschliessen. Wie gut sich dieser Satz in die Darstellung des P schicken würde, ist aus dem oben mitgeteilten Versuch einer Reconstruction des Textes der Grundschrift ersichtlich. —

Den Schluss möge eine Synopsis des J- und E-Berichtes über die Vorgänge am Sinaj bilden, wie sie sich in Consequenz der obigen Ausführungen gestalten würde. In der Übersetzung folge ich, wie im Bisherigen, KB; ausserdem habe ich noch zweierlei zu bemerken.

1) Bei der Eingliederung der J- Bestandteile in Ex. 34 ist von allem abstrahiert, was mit der restauratio tabularum et foederis, und ebenso von allem, was mit der Erzählung vom Bundesbruch c. 32 oder mit dem merkwürdigen Intermezzo 33, 12—23 zusammenhängt.

2) Was Ex. 24 betrifft, so bin ich der Überzeugung, dass hier zwei Verpflichtungen des Volkes, die in E erzählt waren, zusammengearbeitet sind: ein Act dieser Art, der sich auf den Dekalog bezieht, und ein anderer, der es mit dem elohistischen Bundesbuch zu thun hat, und mit dem letzteren ursprünglich an einem späteren Punkt der E-Erzählung gestanden hat.

<table>
<tr><th>J</th><th>E</th></tr>
<tr><td colspan="2">Und sie brachen auf von Raphidim und gelangten in die Wüste des Sinaj (19, 2aα) und Israel lagerte sich daselbt dem Berge gegenüber (2b).</td></tr>
<tr><td></td><td>Und Mose stieg zu Gott hinauf (19, 3a).</td></tr>
<tr><td colspan="2">Da sprach Jhvh zu Mose (19, 10aα in.):</td></tr>
<tr><td></td><td>Geh zu dem Volke (10aα fin.) und</td></tr>
<tr><td colspan="2">befiehl, dass sie sich rein halten (10aβ in.)</td></tr>
<tr><td>heute und morgen (10aβ fin.).</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>und ihre Kleider waschen (10b).</td></tr>
<tr><td>Und übermorgen sollen sie bereit sein; denn übermorgen wird Jhvh vor den Augen des ganzen Volkes auf den</td><td>Und ziehe dem Volk ringsum eine Grenze, indem du ihm gebietest: hütet euch davor, den Berg hinanzusteigen oder</td></tr>
</table>

<table>
<tr><th>J</th><th>E</th></tr>
<tr><td>Berg Sinaj hinabfahren (11).</td><td>seinem Fuss zu nahe zu kommen! Wer irgend dem Berge nahe kommt, der muss sterben. Keines Hand darf ihn berühren; denn jeder soll gesteinigt oder erschossen werden, sowohl Mensch als Vieh, und das Leben lassen müssen. Erst wenn das Widderhorn geblasen wird, sollen sie den Berg hinansteigen (12. 13). Da stieg</td></tr>
<tr><td colspan="2">Mose</td></tr>
<tr><td></td><td>vom Berge zum Volk hinab und (14a)</td></tr>
<tr><td colspan="2">„befahl dem Volke, sich rein zu halten (14bα)“</td></tr>
<tr><td>und sprach zu dem Volke: seid übermorgen bereit; keiner darf sich einem Weibe nahen (19,15).</td><td>und die Kleider zu waschen (14bβ).</td></tr>
<tr><td>Und am dritten Tage (16 in.) fuhr Jhvh auf den Berg Sinaj, auf den Gipfel des Berges, hinab (20a). Und der Berg Sinaj war ganz in Rauch eingehüllt, weil Jhvh im Feuer auf ihn herabgefahren war, und Rauch stieg von ihm auf, wie von einem Schmelzofen, und der ganze Berg erbebte stark (18). [Und Jhvh berief den Mose auf den Gipfel des Berges 19, 20bα —?] und sprach: siehe ich schliesse</td><td>Als es nun Morgen wurde, brachen Donner und Blitze los, indem eine schwere Wolke über dem Berge gelagert war, und es erschallte starkes Trompetengeschmetter: da kam ein Schrecken über alles Volk, das im Lager war (16). Und Mose führte das Volk aus dem Lager heraus, Gott entgegen, und sie stellten sich am Fusse des Berges auf (17). Und das Schmettern der Trompeten wurde immer</td></tr>
</table>

J

jetzt einen Bund angesichts deines ganzen Volkes (34, 10aα excl. die 2 letzten Worte): [Das sind die Worte, die du zu den Israeliten reden sollst: 19, 6b —?] Du sollst dich vor keinem andern Gotte niederwerfen etc. — folgt der jahvistische Dekalog (34, 14ff. excl. das erste Wort). Da ging Mose hin und richtete ihnen alle diese Worte aus, die ihm Jhvh geboten hatte. Das ganze Volk aber sprach einstimmig: alles was Jhvh geredet hat, wollen wir thun. Und Mose berichtete die Reden des Volkes wieder Jhvh (19, 7b. 8). Da befahl Jhvh dem Mose: haue dir zwei steinerne Tafeln zurecht (34, 1a) und mache dich bereit, morgen früh auf den Berg Sinaj hinaufzusteigen, und stelle dich mir dort auf dem Gipfel des Berges. Es darf aber niemand mit dir hinaufsteigen, ja es darf sich niemand im Bereich des ganzen Berges blicken lassen; selbst Schafe und Rinder dürfen nirgends in der Nähe dieses

E

stärker; Mose redete und Gott antwortete ihm laut (19). Als aber das ganze Volk die Donnerschläge und die Blitze und das Trompetengeschmetter wahrnahm, da fürchtete sich das Volk und zitterte und blieb in der Ferne stehen. Und sie sprachen zu Mose: sprich du lieber mit uns; wir wollen es gern anhören: Gott selbst aber soll lieber nicht mit uns reden, sonst müssen wir sterben. Mose erwiderte dem Volke: habt keine Angst; denn um euch zu prüfen, ist Gott gekommen, und damit Furcht vor ihm euch innewohne, dass ihr nicht sündiget. Da blieb das Volk in der Ferne stehen, während Mose an das dunkle Gewölk herantrat, in welchem sich Gott befand (20, 18—21). Nun redete Gott alle diese Worte und sprach: Ich bin Jhvh, dein Gott etc. — folgt der elohistische Dekalog (20, 1—17). [Und Mose schrieb alle diese Worte Jhvh's auf 24, 4 a α —?] Und Mose ging hin und trug dem Volk

J

Berges weiden (2. 3). Und Mose brach des andern Tages frühe auf und stieg auf den Berg Sinaj, wie ihm Jhvh befohlen hatte, und nahm 2 Steintafeln mit sich (4 excl. aα in.), und rief den Namen Jhvh's an (5b). Und Jhvh befahl Mose: schreibe dir diese Worte auf, denn auf Grund dieser Worte schliesse ich mit dir und Israel einen Bund. So verweilte er dort bei Jhvh 40 Tage und 40 Nächte, ohne Speise und Trank zu sich zu nehmen, und schrieb die Bundesworte, die 10 Worte, auf die Tafeln (27. 28).

Als aber das Volk sah, dass sich die Rückkunft Mose's vom Berge verzögerte, schaarte sich das Volk um Aaron und forderte ihn auf etc. — 32, 1—6 (evtl. 8). Als nun Mose vom Berg herabstieg (34, 29 a β) [mit den zwei Tafeln in seiner Hand], und das Kalb sowie die Reihen der Tanzenden erblickte, da entbrannte der Zorn Mose's und er warf die Tafeln weg

E

alle die Worte Jhvh's vor; da antwortete das ganze Volk einmütig: alle die Worte, die Jhvh geredet, wollen wir thun (24, 3 excl. aβ). Und Mose berichtete Jhvh die Reden des Volkes (19, 9b); und am andern Morgen früh errichtete er einen Altar am Fusse des Berges sowie 12 Malsteine, nach der Zahl der 12 Stämme Israels. Dann gab er den jungen Männern unter den Israeliten den Auftrag, Jhvh Brandopfer darzubringen und als Heilsopfer junge Stiere zu schlachten. Sodann nahm Mose die Hälfte des Blutes und goss es in die Opferbecken; die andere Hälfte des Blutes aber sprengte er auf den Altar (24, 4 excl. aα. 5. 6). Hierauf nahm Mose das Blut, und besprengte damit das Volk, indem er sprach: das ist nun das Blut des Bundes, den Jhvh mit euch geschlossen hat auf Grund aller dieser Worte (8). Hierauf befahl Jhvh dem Mose: steige zu mir auf den Berg herauf und

J

(32, 19aβ und bα[1]) und ergriff das Kalb, das sie gemacht hatten, verbrannte es und zermalmte es zu feinem Staube etc. — 32, 20—24. 30—34.

E

verweile daselbst, so will ich dir die Steintafeln [mit dem Gesetz und Gebot —?] geben, die ich beschrieben habe, um sie zu unterweisen. Und Mose machte sich mit seinem Diener Josua auf; Mose aber stieg auf den Berg Gottes (12. 13) — folgt die elohistische Darstellung des Bundesbruchs.

Da machte sich Mose auf den Rückweg und stieg vom Berg hinab mit den beiden Gesetztafeln in der Hand etc. — 32, 15—19aα und 25—29.

---

[1] An welche Quelle die Worte 19bβ fallen וישבר אתם תחת ההר, ob an J oder E (oder an beide?), ist schwierig zu sagen. In der dramatisch bewegten Darstellung des J wären sie wohl zu entbehren. Es wird bei der Entscheidung auch darauf ankommen, wie man sich zur Grundidee des 34. cap. von der „Erneuerung" der Gesetztafeln stellt.

Zu I Chron. 7, 12.

Von W. Bacher.

Es ist wohl allgemein anerkannt, dass die ersten zwei Namen dieses Verses zum vorhergehenden, die Benjaminiten behandelnden Absatze gehören, da שפים וחפים mit שפופם, חופם (Num. 26, 39) und mit מפים וחפים (Gen. 46, 21) identisch sind. Bei der Ähnlichkeit der Buchstaben מ und ש in der althebräischen Schrift konnte leicht שפים zu מפים werden. Ferner ist es keinem Zweifel unterworfen, dass die letzten drei Worte des Verses חשם בני אחר dasselbe sagen wollen, was ובני דן חשים, Gen, 46, 23. Denn einerseits ist in diesem Verse nach Benjamin und vor Naphtali der Stamm Dan am Platze; andererseits ist es begreiflich, dass der Name Dans wie auch sonst im Buche der Chronik beseitigt (s. I. 6, 46, vgl. mit Josua, 21, 5; ib. V. 53f., vgl. mit Jos. 21, 22—24[1]) und durch אַחֵר ersetzt ist. Es ist dies dasselbe stellvertretende אַחֵר, mit welchem man in der nachhadrianischen Zeit den abtrünnigen Gesetzeslehrer Elischa b. Abuja bezeichnete und das in der Verbindung דָּבָר אַחֵר etwas andeutet, was zu nennen man sich scheut (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch I, 57a). Der Name דָּן erinnerte an den Cultus

[1] Auch in I Chronik 2, 2 scheint דן erst nachträglich eingefügt zu sein; denn nur so erklärt sich der Umstand, dass der Name nicht zwischen Benjamin und Naphtali, sondern an der Spitze des Verses, vor יוסף, steht. In I, 12, 36 ist die Erwähnung des Namens דָּן so umgangen, dass sein Derivat הַדָּנִי angewendet ist.

der Kälber Jarobeams (I Kön. 12, 29) und besonders an das Götzenbild Micha's, dass die Daniten in der vormals Laisch genannten Stadt Dan verehrten (Richter 18, 30). S. Bertheau zu unserem Verse. Von den älteren jüdischen Exegeten wird die Auffassung von בני אחר als = כבני דן nur durch den anonymen Schüler Saadjas vertreten, in dessen Commentar zur Chronik (ed. Kirchheim, Frankfurt am Main 1874, S. 24) es heisst: ואחרי בנימין ייחס דן אחיו וחושים בן דן והוא נקרא אחר; jedoch leitet er die Bezeichnung אחר von dem im Segen Jakobs über Dan (Gen. 49, 17) vorkommenden Ausdrucke אָחור ab.

Was bedeuten nun die zwei übrigen Worte des Verses: בני עיר? Nach der Accentuation werden durch sie Chuppim und Schuppim als Söhne ʿIr's bezeichnet. Und dieser עִיר ist nach ziemlich allgemeiner Auffassung (so schon der genannte Schüler Saadjas und D. Kimchi) identisch mit dem עִירִי, dem Sohne Belaʿs in V. 7. Sch. und Ch. wären also hier als Enkel Belaʿs bezeichnet, sowie sie in Cap. 8. V. 5 (in der entstellten Schreibung: חורם, שפופן) seine Söhne heissen. Gegen diese Erklärung ist zwar an sich nichts Erhebliches einzuwenden, da die genealogischen Verzeichnisse genug ähnlicher Anomalien enthalten. Aber ich glaube, eine Erklärung für בני עיר geben zu können, mit welcher auch eine andere Schwierigkeit unseres Verses behoben sein wird. Es ist nämlich auffallend, dass die Angabe über Dan nicht so stylisiert ist, wie die über die übrigen Stämme; wir hätten erwartet: בני אחר חשים, nicht חשם בני אחר. Ich glaube nun, dass die Angabe über Dan mit dem ersten בני des Verses beginnt und lautet: בני עיר חשם. Es ist nämlich עיר an die Stelle von דן gesetzt,[1] um diesen Namen nicht schreiben zu müssen. Denn Dan war

[1] In der talmudischen Literatur pflegt עיר zu stehen, wo רומי (Rom) gemeint ist.

nicht bloss Stammesname, sondern auch Stadtname und zwar gerade der Name jener Stadt, welche durch den im Alterthume in ihr getriebenen Götzendienst die Antipathie des Chronisten gegen den Namen hervorgerufen hat. בני עיר חשים ist demnach soviel wie בני דן חשים; auf diese aus Gen. 46, 23 genommene Angabe beschränkt sich Alles, was der Chronist über den Stamm Dan mittheilt. Zu dieser Angabe kam dann durch einen Glossator ein Aequivalent für בני עיר hinzu, nämlich בני אחר, welcher Ausdruck zwar auch nicht den wirklichen Namen nennt, aber ihn in einer für die damaligen Leser durchsichtigeren Verhüllung andeutet als der erstere Ausdruck. Die den Vers beginnenden zwei Namen erscheinen jetzt allerdings noch isolierter als nach der bisherigen Erklärung; aber da sie ohnehin nur als nachhinkende Ergänzung der Angaben über den Stamm Benjamin verstanden werden können, so bilden sie auch für sich eine solche Ergänzung. Sie scheinen ebenfalls von einem Glossator herzurühren, der durch die Erwähnung der beiden Namen weiter unten, V. 15, veranlasst wurde, sie hier einzuschieben und ihre Zugehörigkeit zu Benjamin festzustellen.

Syntactische Excurse zum Alten Testament.

Von Ed. König.

Bei der endlichen Abschliessung meiner im November 1897 erschienenen „Historisch-comparativen Syntax des Hebräischen“ mussten einige Untersuchungen ausgeschieden werden, weil sie einen etwas grösseren Umfang angenommen hatten. Einige von ihnen werden im 3. Heft von Jahrgang 1898 der „Theologischen Studien und Kritiken“ erscheinen. Andere sollen in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ veröffentlicht werden.

1. וְאִין 1 Sam. 21, 9.

a) Durch das ו wird mit der ersten Frage, welche David an den Achimelech gerichtet hatte (מַה־יֶשׁ תַּחַת־יָדְךָ V. 4), eine andere Frage zu einem Paar verknüpft. Dies ergiebt sich als der wahrscheinlichste Zweck dieses ו schon aus dem Parallelismus der Ausdrucksweise, die bei der ersten (V. 4) und der zweiten Frage angewendet ist, cf. V. 9: וְאִין יֶשׁ־פֹּה תַּחַת־יָדְךָ. Ausserdem ist mit V. 8 die eine Frage erledigt, und V. 8 selbst ist wie ein abschliessender Zusatz eingeschaltet. Mit V. 9 beginnt eine zweite Angelegenheit, und zwar ganz mit den gleichen Worten, wie V. 3 (וַיֹּאמֶר דָּוִד לַאֲחִימֶלֶךְ), und am wahrscheinlichsten soll schon der Anfang von V. 9 heissen „und (weiter) sprach David zu Achimelech“, vgl. וַיֹּאמְרוּ . . . וַיֹּאמְרוּ „da sagten sie . . . und (weiter) sagten sie etc.“ (Gen. 19, 9 etc.; siehe m. Syntax § 368c). — Klostermann in Strack-Zöckler's Kurzgefasstem Kommentar

z. St. will eine Erklärung dieses ו in folgenden Worten gegeben haben: „Der Hohepriester gab ihm (V. 7), da sprach David (V. 9): und etc." Darnach hätte David an den Empfang der ersten Gabe die Frage nach einer zweiten geknüpft. Dies aber war weniger wahrscheinlich die Absicht des Erzählers, weil zwischen dem Bericht „da gab ihm der Priester Geweihtes" (V. 7a) und V. 9aβ viele Bemerkungen eingeschaltet sind. — Ist es etwa unmöglich, dass dieses erklärliche und nicht unnatürliche, aber nach seiner Beziehung doch einigermassen dunkle „und" durch „sieh" (LXX: ἴδε) ersetzt wurde? Wenigstens folgt weder Pešiṭå noch Hieronymus, obgleich von beiden, wie auch vom Targum, das „und" übergangen wurde, den LXX in Bezug auf deren „sieh".

b) Der Consonantentext (= H) אין יש konnte אֵין יֵשׁ repräsentiren, weil diese selbe Zusammenstellung in Ps. 135, 17 vorliegt. Ferner konnte natürlich das Frageadverbium fehlen, wie auch sonst oft (m. Syntax § 353a—d), und folglich konnte jener Text bedeuten „und giebt es gar nicht hier in deiner Verwahrung eine Lanze oder ein Schwert?" Aber obgleich אין יש keine unmögliche Lesart ist, so darf man doch die Originalität dieser Zusammenstellung fraglich finden, weil diese Zusammenstellung אין יש an sich auffallend ist, auch sonst nur einmal vorkommt und in 1 Sam. 21, 9 in einer rhetorischen Frage steht. In dieser Frage konnte ebenso gut blos וְיֵשׁ (und giebt es?) wie blos וְאֵין (und giebt es nicht?) stehen. Ausserdem kann das יש eine Analogiewirkung der parallelen ersten Frage sein, in der auch die Worte יֵשׁ תַּחַת־יָדְךָ vorkommen.

c) Welchen Sinn wollte der MT אִין יֵשׁ ausprägen?

α) Wollte er *'în* ausdrücken und sollte dieses eine ungewöhnliche Aussprache von *'ên* sein? So fassten es Peš. (ܐܝܬ); David Qimchi, z. St., im Mikhlol (ed. Rittenberg) 189a und im Wurzelbuch s. v.; Mikhlal Jophi; Buxtorf

Lexicon hebr. s. v.; Nolde-Tympe, Concordantiae particularum; Gesenius, Thesaurus s. v.; Ewald, Lehrbuch § 146e 213e 286b und nach ihm Thenius im Kurzgefassten exegetischen Handbuch z. St.; Olshausen, Lehrbuch 630; Stade, Lehrbuch § 194c und Siegfried-Stade, Wörterbuch s. v.; Driver in Notes on the text of the books of Samuel z. St. und in Brown-Driver-Briggs, Hebrew-english lexicon s. v. — Es ist auch unfraglich, dass die Erhöhung des *ê* zu *î* ziemlich häufig in der semitisch-hebräischen Lautentwickelung, und zwar auch bei ebendenselben Worten, eingetreten ist: z. B. גִּלֵּיתִי (Jer. 49, 10) wurde neben גִּלִּיתִי (11, 20; 20, 12) gesprochen. Vgl. diese Lauterscheinung im Zusammenhang mit andern Processen und Belege aus dem Neuhebräischen, Syrischen und Assyrischen in m. Lehrgebäude 2, 483. Speciell auch der Nasal *n* begünstigte die Entstehung des hohen *î* (S. 510f.). — Ferner stammt aus *'ên-'în* allerdings nicht das althebräische אִי (in אִיכָבֹד etc. 1 Sam. 4, 21; Hi. 22, 30), weil es neben dem phön. אי, äth. ኢ: und assyr. *a-a*, *ê* steht (Lehrgeb. 2, 237), während doch die ursprünglichere Form אין sich im Phönizischen nicht zeigt. Aber aus *'ên-'în* kann doch das neuhebräische אִי („nicht") durch das Verhallen des auslautenden Nasal entstanden sein, wie *kî* („so;" Levy, Neuhebr. Wörterbuch, Bd. 1, 61) doch auf *kên* zurück geht. Wenigstens existirt auch im samaritanischen Aramäisch ein ࠀࠉࠍ *in* „non" (Petermann, Gram. Samar., Glossar. p. 31), cf. arab. *laita*, syr. *let*, samar. *lit* (Gram. p. 76). — Aber obgleich diese Auffassung des massoretischen Chireq von אִין יִשׁ nicht unmöglich ist, so bliebe, wenn dies die Absicht der Punctation sein sollte, es doch auffallend, weshalb in 1 Sam. 21, 9 *'în* neben dem *'ên* von Ps. 135, 17 gewählt worden wäre.

β) Das mit Chireq geschriebene אִין des MT von 1 Sam. 21, 9 gehört wahrscheinlicher zu den formae mixtae oder

den nicht am Rande angezeigten Qarjân, von denen ich im Lehrgeb. 2, 356 eine Reihe zusammengestellt habe. Die auffallende Punctation wollte wahrscheinlich daran erinnern, dass dieses אין auch *'in* gelesen werden und „wenn, ob“ bezeichnen könne.

Für diese Absicht des traditionellen אִין spricht nicht nur 1) die Abnormität dieser Punctation, sondern 2) auch der Umstand, dass dieses *'in,* wenn auch nicht direct im Alt- und Neuhebräischen, so doch im Aramäischen existirt. Solches *'in* braucht nämlich nicht in dem אין von Jes. 44, 8 gemeint gewesen zu sein. Denn dort konnte die oratorische Frage (הֲיֵשׁ וגו'), welche verneinten Sinn besitzt, in eine verneinte Behauptung übergehen (Analogien siehe in m. Syntax § 352β), oder es konnte vielleicht auch וְאַיִן „und wo?“[1] gemeint sein.[2] Aber ein solches *'in* „wenn, ob“ existirte doch, als אִלּוּ (Qoh. 6, 6; Est. 7, 4) aus *'in* und *lû* zusammenfloss. Das einfache אִין, welches in Siegfried-Strack, Lehrbuch des Neuhebräischen § 78b als Bedingungspartikel des Neuhebräischen aufgeführt ist,[3] findet sich nach den bei Levy, Neuhebr. Wörterbuch 1, 67a gegebenen Citaten zunächst im palästinischen Talmud und stimmt zusammen mit dem אין „wenn“ des JP Aram. (Dalman 1894, 188), dem ܐܢ oder ܐܝܢ des ChP Aram. (Nöldeke, ZDMG 1868, 489), dem אן *en* „si“ des Samaritanischen (Petermann, Glossar., p. 33), dem syr. ܐܢ etc., vgl. auch die abgekürzte Gestalt אִי „wenn, ob“ (Dalman, JP Aram. 188) etc.[4] —

---

1 arab. *'aina*, syr. *'ainå*, assyr. *aanu* etc. (m. Lehrgeb. 2, 245).

2 וְאִם ist also in Jes. 44, 8 nicht mit Houbigant, Klostermann (Deuterojesaja 1893 z. St.) und Duhm z. St. zu vermuthen.

3 Siegfrieds sonst sehr reichhaltige Beispielsammlung „Beiträge zur Lehre vom zusammengesetzten Satz im Neuhebräischen“ (Semitic studies in memory of Alex. Kohut 1897, p. 543 ff.) enthält keinen Satz mit אִין.

4 Die vollständige Übersicht über die verschiedenen semitischen Formen (assyr. *û-ma* etc.) und einen Versuch ihrer etymologischen Ver-

Für diese Absicht der Punctation אִין spricht endlich 3) auch ein Theil der exegetischen Tradition über 1 Sam. 21, 9. Denn das Targum lautet אִלּוּ. אִית כָּא Auf die Voraussetzung eines solchen *'in* kann das εἰ im ἴδε εἰ ἔστι der LXX und das *si* im *si habes* des Hieronymus hinweisen, wie denn Raši das וְאִין וג' einfach durch ואם יש פה transcribirte.

Also die Punctatoren haben in dem אין von 1 Sam. 21, 9 am wahrscheinlichsten, obgleich ohne Grund, eine frühzeitige Spur des später in אִלּוּ (Qoh. 6, 6; Est. 7, 4) etc.[1] hervortretenden *'in* gefunden. Nicht sowohl auf das targumische אִין (Delitzsch zu Ps. 135, 17 und Ges.-Buhl, Wörterbuch s. v.) wollten die Punctatoren hindeuten. Denn sie werden nicht in 1 Sam. 21, 9 einen Aramaismus vorausgesetzt haben.

d) אין 1 Sam. 21, 9 und das Frageadverbium „wo?"

α) Die überlieferte Aussprache אִין von 1 Sam. 21, 9 ist von Böttcher, Lehrbuch § 811 mit אַיִן „wo?" zusammengestellt worden. Aber erstens den Punctatoren kann diese Combination nicht zugeschrieben werden. Denn nach deren Tradition ist אין, so oft es „wo" bedeuten sollte, immer mit vorderem *a* (cf. מֵאַיִן und אָנָה) gesprochen worden. Also die Punctatoren können das in 1 Sam. 21, 9 stehende אין nicht dadurch mit der Bedeutung „wo?" verknüpft haben, dass sie diesen Consonanten den Vokal *i* gaben. Zweitens kann aber auch nicht durch die Consonanten אין in 1 Sam. 21, 9 der Ausdruck אין „wo?" beabsichtigt gewesen sein. Denn die Zusammenstellung von „wo?" und „hier" in ebendemselben Satze wäre sehr wenig natürlich. Hier liegt die Sache anders, als in Jes. 44, 8, wo וְאַיִן „und wo ist ein

knüpfung findet man in m. Lehrgeb. 2, 332f. — Übrigens eine Existenz des Deutewortes *'in* (eigentlich: „da!" cf. arab. *'inna*, seltener *'in* „gewiss fürwahr"; Caspari-Müller, Arab. Gram.5 § 360) zeigt sich in dem אין „ja", welches Dalman, JP Aram. 176 aus Meg 72b etc. citirt hat.

[1] Vgl. auch das in der Mišna (Berakhôt 1, 1 etc.) häufige, obgleich aramäischartige אֶלָּא (wenn nicht = ausser, sondern).

Fels, den ich nicht kennen gelernt?“ eine sehr gut entsprechende zweite Frage wäre und diese vielleicht als beabsichtigt gelten dürfte, obgleich die Tradition das אַיִן „wo?“ nur in מֵאַיִן anerkannt hat.

β) Überhaupt ist aber neuerdings die Meinung ausgesprochen worden, dass das „hebräische אַיִן, אין ‚nicht‘ zu اين ‚wo‘ gehört“ (Reckendorf),[1] und im Anschluss an Böttcher, Lehrbuch § 532 hat Walker[2] die Negation אַיִן von אַי „wo?“ abgeleitet. Aber dagegen spricht, dass schon als Pendant von יֵשׁ (existentia, cf. assyr. *išû* „haben, vorhanden sein“; Delitzsch, Handwörterbuch 1896, 310) ein von einer Begriffswurzel herkommendes אַיִן natürlich ist. Ferner würde es viele Analogien besitzen, wenn neben אָוֶן, das „Aushauchung: physische und psychische Haltlosigkeit“ bezeichnet zu haben scheint (Lehrgeb. 2, 55 oben), sich die Form אַיִן für „Nichtexistenz“ oder „Nichtigkeit“ ausgebildet hat (vgl. über die häufige Selbsterleichterung des ו zu י in m. Lehrgeb. 2, 53 ff. 460. 482 f.). Auch das Vorhandensein des synonymen בְּלִי etc. spricht für die Wirklichkeit eines solchen Nomen אַיִן. Für dessen nominale Auffassung spricht weiter dies, dass seine Aussprache wechselt, je nach dem es unabhängig (im Status absolutus) steht, oder angelehnt ist. Denn dass die Verwendung der angelehnten Form אֵין dann überhand nahm, hat vielfältige Analogien in der sonstigen Überwucherung des Genetivgebrauches (vgl. darüber m. Syntax § 336 ff.). Ausserdem dürfte aber auch die ideelle Beziehung von „wo?“ und „nicht“ dem Übergang des ersteren Begriffes in den letzteren ein starkes Hindernis in den Weg stellen. Denn zwar steht der Fragesatz, indem

[1] Reckendorf, die syntactischen Verhältnisse des Arab., 1. Hälfte (1895), § 48, 3.

[2] Walker, The semitic negative (American Journal of the Semitic languages 1896, 230 ff.), 254.

er häufig als ein oratorischer auftritt, mit der verneinten Behauptung in logischem Zusammenhang, und factisch hat daher das Fragewort ما etc. (cf. Syntax § 352β—δ) den Sinn von „nicht“ bekommen. Indes konnte das speciellere „wo?“, welches nicht nach dem Wesen oder der Existenz, sondern nach dem Orte fragt, schwerlich zu einem Adverbium der Verneinung werden. Jedenfalls müsste jede sonstige Möglichkeit, das אַיִן (Nichtexistenz etc.) abzuleiten, fehlen, wenn bei seiner Erklärung das אֵי „wo?“ zu Hilfe gerufen werden dürfte. — Aus diesem ideellen Grund kann, nebenbei bemerkt, auch nicht mit Qimchi (Wurzelbuch s. v.) und Gesenius (Thesaurus pag. 80a) von אֵי „wo?“ das oben S. 241 nach seinem Zusammenhang beleuchtete אִי „nicht“ hergeleitet werden, abgesehen davon, dass für „wo?“ im Hebräischen immer *'ê* überliefert ist. Die ideelle Verknüpfung der beiden Vorstellungen „wo?“ und „nicht“ kann nicht dadurch begründet werden, dass beim Ausdruck für „wo?“ im samaritanischen Aramäisch die monophthongisierte und erhöhte Lautgestalt *i* sich geltend machte, vgl. z. B. ࠀࠉࠊ *ik* „wo du?“ (Petermann, Glossar. pag. 31).

γ) ואין 1 Sam. 21, 9 soll nach Klostermann z. St. in וְאֵי „und wo?“ umzuwandeln sein. Nach ihm ist das „ἴδε εἰ (LXX 1 Sam. 21, 9) aus 26, 16 gekommen.“ Aber abgesehen davon, dass רְאֵה אֵי 26, 16 in LXX durch weit von einander getrenntes ἴδε . . . ποῦ wiedergegeben ist, ist gar nicht ganz plausibel, dass der Übersetzer wegen des in einer ziemlich entfernten Stelle (26, 16) stehenden אֵי, welchem רְאֵה vorhergeht, auch in 21, 9 ein ἴδε gesetzt habe. Dies ist um so weniger plausibel, als der Zusammenhang von 26, 16 und 21, 9 erst durch Klostermann hergestellt wird. Er fügt nämlich zu seinen vorhin citirten Worten hinzu: „Nach der letzteren Stelle (26, 16) war hier (21, 9) der Text ursprünglich: וְאֵי יֵשׁ פֹּה“.

Also deshalb, weil in einer ziemlich spät nachfolgenden Stelle (26, 16) רְאֵה אֵי steht, worauf der in der LXX enthaltene Vertent sehr wenig wahrscheinlich geblickt hat, soll in 21, 9 וְאֵי gestanden haben! Nein, bei 21, 9 und 26, 16 kann keine gegenseitige Textassimilation vorausgesetzt werden. Denn beide Stellen lauten verschieden, nur dass in beiden das Wort חֲנִית vorkommt.

Zur Empfehlung seiner Conjectur setzt Klostermann hinzu: „Mit Trennung von אֵיפֹה, wie אֵיזֶה durch ל, מן getrennt werden". Aber dies verhält sich nicht so. Denn אֵיזֶה wurde nicht durch ל oder מן getrennt, vielmehr trat אֵי vor die im Sprachschatz bereits fertigen Grössen לָזֹאת, was wohl Klostermann bei der Erwähnung von ל gemeint hat, und מִזֶּה, um ihnen fragenden Sinn zu verleihen. Also darin liegt kein Grund für die Behauptung, dass אֵיפֹה durch יֵשׁ in seine Bestandtheile habe zertrennt werden können.

e) ואין 1 Sam. 21, 9 und das ἴδε εἰ der LXX.

Wenn das hellenistische „sieh" auch nicht, wie soeben gezeigt wurde, aus 26, 16 entlehnt werden darf, wenn es ferner nicht ein einleitender Ersatz des anknüpfenden „und" sein könnte (s. o. unter a), und wenn auch gar nicht an das samaritanische ࠀࠍ „*en* et *an*, ecce" (Petermann, Glossar, pag. 33) erinnert werden darf: so ist trotzdem immer noch unwahrscheinlich, dass „siehe nach, ob etc." der ursprüngliche Wortlaut gewesen sei. Denn dieser würde vorausgesetzt haben, dass der Priester nicht wisse, ob eine Lanze oder ein Schwert sich im Heiligtum befinde. Also ist schon deshalb das רְאֵה הֲיֵשׁ, welches Wellhausen[1] und nach ihm Kittel[2] sowie Budde[3] in den Text gesetzt haben, keines-

---

1 Wellhausen, der Text der Bücher Samuelis (1871) z. St.

2 Kittel in Kautzsch, Heilige Schrift A. Ts. übersetzt z. St.

3 Budde in P. Haupts, The Sacred Books of the Old Testament 1894, pag. 69, wo überdies als MT versehentlich וְאֵין mit Ṣere gedruckt ist.

wegs das wahrscheinlichste Original. Schon Pešîṭå und Hieronymus haben, wie bereits erwähnt wurde, das ἴδε der LXX nicht respectiert. Es ist auch nicht ganz leicht einzusehen, wie aus dem vorausgesetzten Original ראה ה der überlieferte Text ואין entstanden wäre.

2. ורומם Ps. 66, 17b. — Nicht ganz sicher scheint es, ob in Ps. 66, 17 hinter „zu ihm rief ich mit meinem Munde“[1] schon ursprünglich stand ורומם תחת לשוני, und was damit gemeint war.

a) Sollte καὶ ὕψωσα αὐτὸν ὑπὸ τὴν γλῶσσάν μου (LXX) ausgedrückt werden? Darnach hätte וְרוֹמַם gelesen werden sollen,[2] oder וְרוֹמַמְתִּ wäre durch Haplographie des ת verkannt worden. Vgl. die Verkennung von אָמַרְתְּ (*amartî*) in Ps. 16, 2 etc. (Lehrgebäude 1, 151). Das Perfect würde sich als Bezeichnung eines Parallelactes oder aus anderen Gesichtspunkten erklären (vgl. m. Syntax § 370dqr). Aber die Ortsangabe „unter meiner Zunge“ wäre doch nicht natürlich, wenn sie die Werkstätte der Thätigkeit des Lobpreisens bezeichnen sollte. — Nachträglich bemerke ich soeben, dass Wellhausen[3] וְרוֹמַמְתִּי מִתַּחַת לְשׂוֹנְאַי als den Originaltext vermutet hat. Aber dies hat erstens graphische Schwierigkeiten. Denn zunächst die doppelte Ergänzung eines ת(י) und eines מ ist mit einem inneren Widerspruch behaftet. Denn wenn ein ursprünglicherer Consonantenbestand ורוממתחת gemeint hätte, dass das ת doppelt zu lesen sei und auch als Auslaut von רוממת fungiren solle, so hätte er nicht zu gleicher Zeit meinen können, dass das erstere von beiden Worten auf מ ausgehe, und dieser Laut also auch als An-

[1] Über פי Ps. 66, 17 und seine Analogien vgl. m. Syntax § 329 m.

[2] Siehe über den ein verbum finitum syndetisch fortsetzenden Infinitivus absolutus in m. Syntax § 218.

[3] Wellhausen, The Psalms in P. Haupt's Old Test. 1895 z. St.

fang des nächsten Wortes תחת dienen könne[1]. Zweitens ist מִתחת auch nicht durch die LXX etc. bezeugt. Ebendasselbe ist auch nicht in Bezug auf שׂוֹנְאַי der Fall. Ausserdem ist der mit dem vermuteten Original zu verknüpfende Sinn nicht ganz natürlich. Denn wenn Wellhausen רוֹמַמְתִּי als Activum meint, so würde seine Lesart bedeuten „und ich erhob (oder pries, nämlich: ihn) unter meinen Hassern (liegend)." Denn מִתחת ל (cf. Lehrgeb. 2, 314a) steht überall (Gen. 1, 7; 35, 8; Exod. 20, 4; 30, 4; 37, 27; Deut. 4, 18; 5, 8; Ri. 3, 16; 1 Sam. 7, 11; 1 Kön. 4, 12; 7, 24. 29f.; Jer. 38, 12) auf die Frage „wo?" oder „wohin?", nicht auf die Frage „von woher?" Dieser Umstand rät überdies davon ab, das רוֹמַמְתִּי für eine passive Form zu halten und auf den von seinen Gegnern unterdrückten Sänger zu beziehen. Auch die Redensart „(von) unter meinen Feinden" kommt sonst nicht vor und ist schwierig. Auch würde dann V. 17b und V. 18a nicht in direktem Gedankenzusammenhang stehen, und die thatsächliche Errettung dieses Bedrängten ist erst in V. 19 erwähnt.

b) Oder war gemeint „und er wurde erhoben (וְרוֹמַם) unter meiner Zunge"? In diesem Sinn hat Raši die Stelle aufgefasst, indem er ונתרומם setzte.[2] Das Perfect würde sich wieder nach m. Syntax § 370dqr erklären. — Wesentlich ebendieselbe Deutung wäre es, wenn in רומם ein auf Gott bezügliches Particip gefunden würde, wie Ibn Ezra z. St. sagte: „und sehr erhoben (oder gerühmt etc.) war er unter meiner Zunge, was auf das Herz hinweist", d. h. auf die Denkwerkstätte und deren Vorstellungsbe-

---

[1] Haplographie von מת ist auch nicht wahrscheinlich.

[2] Siehe über das Auftreten des Nithqaṭṭel etc. und Beispiele desselben aus Raši u. a. in m. Lehrgeb. 2, 384. — So als Perfct, wie „סובב בפתח" wurde רומם Ps. 66, 17 auch von Qimchi im Mikhlol (ed. Rittenberg, fol. 131b) aufgefasst und deshalb dort mit Pathach gesprochen.

wegungen.[1] Die Übergehung des pronominalen Subjectes הוא würde sich wie z. B. in Gen. 38, 29b erklären. — Aber der Ausdruck „unter meiner Zunge“ würde auch bei Raši's Deutung „und er wurde erhoben d. h. gepriesen“ wenig angemessen sein. Diese Unnatürlichkeit der Ausdruckweise würde aber bei der von Ibn Ezra gewählten participialen Auffassung „und sehr erhoben war er (auch) unter meiner Zunge“ viel geringer sein. Denn das Particip setzt die Thätigkeit des Preisens als eine bereits vollzogene voraus und erinnert nicht direct an deren Vollzug. Ein „Gepriesener“ kann auch blos in der Vorstellungswelt (לֵב=Denkwerkstätte) existiren. Vielleicht ist diese Auffassung Ibn Ezra's die wahrscheinlichste. Denn sie empfiehlt sich auch dadurch, dass sie רוֹמָם als einen ganz deutlichen concreten Begriff nimmt.

c) Wollte der Dichter aussagen „was unter meiner Zunge war, erhob und vergrösserte ihn“ (Qimchi, Wurzelbuch s. v. רמם!).[2] Da wäre also das Perfect וְרוֹמַם und ein Subjectssatz vorausgesetzt, der seiner Form nach eine Ṣifa (m. Syntax § 380c—f) wäre. Aber da in diesem Satze auch ein copulatives הוא gefehlt hätte, wäre er allzu dunkel gewesen, und der Mangel des Objectes von וְרוֹמַם hätte diese Brachylogie ins Extrem gesteigert.

d) War gemeint „während רוֹמָם — auch — unter meiner Zunge war“? Mit „während“ wird die Übersetzung von V. 17b auch von Bäthgen im Handkommentar zu den

---

[1] Ibn Ezra z. St.: ויותר מרומם היה תחת לשוני רמז ללב ויש אומרים כי הטעם כפול ורומם כמו ומורק ושוטף. Er fügte also zu den oben übersetzten Worten noch hinzu „und manche sagen, dass der Sinn doppelt sei: ורומם wie etc.“ Nun steht וּמֹרַק וְשֻׁטַּף Lev. 6, 21 und bedeutet „so soll es (das Gefäss) abgerieben und abgespült werden“. Der Sinn jenes Zusatzes des Ibn Ezra ist mir deshalb dunkel.

[2] Diese Interpretation wurde noch etwas erweitert im Mikhlal Jophi: בפי קראתי אליו וכן מה שתחת לשוני רומם וגדל אותו והוא רמז ללב.

Psalmen (1897) begonnen, und das „während" würde den Sinn des ו dieses Nominalsatzes richtig wiederspiegeln (m. Syntax § 362l), cf. Kautzsch, Heil. Schr. A. Ts. „und Lobpreis war auf (!) meiner Zunge". Der Sinn des Satzes würde also sein „und zugleich mit meinem Anrufen (V. 17a) war רוֹמָם auch da, wo im Gegensatz zum Lippenbekenntnis sich verborgene Gottlosigkeit hätte aufhalten können. Vgl. Ps. 10, 7; 140, 4; Hi. 20, 12 und Hohesl. 4, 11 mit 2 Sam. 23, 2; Ps. 15, 3; 16, 4; 50, 16; Prov. 31, 26 und Qoh. 5, 1, und die Möglichkeit einer innerlichen Gottlosigkeit des Bekenners von Ps. 66, 17a wird auch durch den nächsten Context, nämlich „wenn ich Nichtswürdigkeit in meinem Herzen ins Auge gefasst hätte" (V. 18a), vorausgesetzt. Aber dieses Moment passt auch zu jener Auffassung, die Ibn Ezra vertrat (vgl. oben unter b). Ihr kann die jetzt erörterte Auffassung nur dann vorgezogen werden, wenn für רוֹמָם ein anderer und wahrscheinlicherer Sinn, als der von Ibn Ezra angenommene Begriff „exaltatus sive praedicatus", gefunden werden kann.

רוֹמָם könnte nun ein nicht-participiales Analogon von עוֹלָל, שׁוֹבָב[1], שׁוֹלָל, שְׂעָרִים (Lehrgeb. 2, 87c. 90c) sein. Zu dieser Bildungsart von רוֹמָם, zu „unter meiner Zunge", wo sonst keine Äusserung hervorgebracht wird, ferner zur Suffixlosigkeit des Wortes und endlich als Gegensatz zu אָוֶן (V. 18a) würde ein Ausdruck, wie „Erhabenes" am besten passen. Aber ein solcher neutrisch-abstracter Begriff ist andererseits nicht recht fassbar.

Jedenfalls ist רוֹמָם gar nicht sicher eine Ausprägung des Begriffes „Erhebung", wie das Targum, mit Ergänzung des Pronomen possessivum, וְתוּשְׁבַּחְתּוֹ (und sein Lobpreis) übersetzt hat. Das רוֹמְמוֹת אֵל (Erhebungen Gottes) Ps. 149, 6

[1] Zu beiden ist רוֹמָם richtig auch von Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik § 233 gestellt worden.

weist mit seinem ות auch nicht gerade auf jenes Wort, sondern leichter auf ein רוממת (cf. Lehrgeb. 2, 179b. 180a. 181a) hin, könnte aber auch ein רוֹמְמָה etc. (2, 187c) oder wenigstens ein רוֹמֵם (vgl. שָׁרֵת in substantivischem Gebrauch Num. 4, 12; 2 Chron. 24, 14) zur Voraussetzung haben. — Bei Beibehaltung der Aussprache רוֹמָם würde, wie gesagt, der auch schon aus anderem Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang bedenkliche active Begriff „Loblied, Hymnus" (Delitzsch, Hupfeld-Nowack, Bäthgen, Kautzsch) weniger wahrscheinlich gemeint sein. Ferner die Voraussetzung „während schon Lobgesang für die sicher erwartete Erhörung" etc. (Bäthgen z. St.) ist auch nicht natürlich, und dann schliesst sich auch V. 18a „wenn ich Frevel in meinem Herzen beabsichtigt hätte" nicht direct an. Denn zum „Lobgesang für die sicher erwartete Erhörung" würde der „Frevel" keinen geraden Gegensatz bilden.

„Deuteronomius.“

Im Jahrgang 1896 S. 325 habe ich aus Luthers Vorlesungen über das fünfte Buch Mose vom Jahr 1523/4 gezeigt, dass er das Buch damals Deuteronomios oder Deuteronomius nannte. Wie mir, war das gewiss manchem Leser völlig neu, und ich glaubte, dass das bei ihm etwas Vereinzeltes gewesen sei. Nun sehe ich aber aus der mir zur Zeit vorliegenden letzten Originalausgabe seiner deutschen Bibel von 1545, dass er bis an sein Ende diese Bezeichnung beibehalten hat, und es ist wohl der Mühe wert, hier einmal zum Abdruck zu bringen, wie Luther in dieser Ausgabe die alttestamentlichen Bücher geordnet und bezeichnet hat. Wie sie heute in unsern deutschen Bibeln geordnet und genannt sind, kann und soll jedes Schulkind wissen; dass aber Luther im N. T. nur Matthäus—3 Johannis als Buch 1—23 des N. T.s zählte, und die vier letzten schon im Register als solche, die vorzeiten ein ander Ansehen gehabt, dadurch von den andern unterschied, dass er sie ohne Ordnungszahl und eingerückt nur wie eine Art Anhang aufführte, wissen viele neutestamentliche Theologen nicht. Auch manchem alttestamentlichen Theologen wird es neu sein, dass noch Luther die alte Zählung von 24 alttestamentlichen Büchern beibehielt. In der genannten Ausgabe von 1545 bietet das siebte Blatt folgende Übersicht:

Bücher des Alten Testaments
XXIIII

I.	Das erste Buch Mose.	Genesis.
II.	Das ander buch Mose.	Exodus.
III.	Das dritte buch Mose.	Leuiticus.
IIII.	Das vierde buch Mose.	Numeri.
V.	Das fünffte buch Mose.	Deuteronomius.
VI.	Josua.	
VII.	Der Richter.	Judicum.
VIII.	Ruth.	
IX.	Samuel.	Regum i. ij.
X.	Der König.	Regum iij. iiij.
XI.	Chronica.	Paralipomenon i. ij.
XII.	Esra.	
XIII.	Nehemia.	
XIIII.	Esther.	
XV.	Hiob.	
XVI.	Psalter.	
XVII.	Sprüche Salomonis.	Prouerbiorum.
XVIII.	Prediger Salomonis.	Ecclesiastes.
XIX.	Hohelied Salomonis.	Canticum Canticorum
XX.	Jesaia.	i. Hosea.
XXI.	Jeremia.	ij. Joel.
XXII.	Hesekiel.	iij. Amos.
XXIII.	Daniel.	iiij. ObadJa
XXIIII.	Zwelff kleine Propheten, mit namen.	v. Jona.
		vi. Micha.
	Apocrypha.	vij. Nahum.
	Judith.	viij. Habacuc.
	Das Buch der Weisheit.	ix. Zephanja.

Tobia.
Jesus Syrach.
Maccabeorum.
Stücke in Esther vnd Daniel.

x. Haggai.
xi. Sacharja.
xij. Maleachi.

Es wäre lehrreich, eine Bibelsammlung wie diejenige der K. Ö. Bibliothek in Stuttgart, einmal auch auf diese Dinge durchzusehen. In welchen lateinischen und deutschen Drucken findet sich die Bezeichnung Deuteronomius zum ersten-, in welchen zum letztenmal? wie sind in den verschiedenen Ausgaben die Bücher betitelt, gezählt und geordnet? und dergleichen. Ich muss mich beschränken, hier diese Anregung gegeben zu haben.

Ulm.

Eb. Nestle.

Zu Prov. 8, 31.

In dem Marti'schen Kurzen Hand-Commentar z. A. T. habe ich für die Worte בְּתֵבֵל אַרְצוֹ Spr. 8, 31 als mutmassliche Lesart der LXX בְּתַכְלִית אֶרֶץ angezeigt. Diese Bemerkung hat Prof. Cheyne (Brief vom 22. Juli 1897)[1] zu folgender Conjectur veranlasst.

Vielleicht las die LXX בְּתַכְלֹת אַרְצוֹ (als er seine Erde vollendet hatte) und ist dieses תכלת in מלכת (=מלאכת) zu ändern, vgl. Ps. 119, 96, wo Grätz תִּכְלָה in מלכה (=מלאכה) ändert, vgl. 1 Chron. 21, 20 מלך statt מלאך.

Man übersetze: spielend [d. i. sich freuend] in dem [Schöpfungs] Werke [vgl. Gen. 2, 2] seiner Erde. Mir scheint Cheyne's Conjectur das Richtige getroffen zu haben. Die Bedeutung von אָמוֹן als Werkmeister, Architect in v. 30 wird dadurch auch gestützt.

---

[1] [Vgl. auch Cheyne, On some suspected passages in the Poetical Books of the Old Testament in The Jew. Quart. Review Vol X, No. 37, S. 16f. B. St.]

Groningen, Jan. 1898.

G. WILDEBOER.

ψ 72, 20 תפלות דוד

In seinen scharfsinnigen Untersuchungen über die Reihenfolge der Psalmen behauptet B. Jacob (diese Ztschr. S. 100, Anm.), die Worte ψ 72, 20 כלו תפלות דוד בן ישי bedeuteten nicht „zu Ende sind die Gebete David's" sondern „zu Ende sind Gebete David's". Dem muss ich ganz entschieden widersprechen. Die Determinierung des im St. cstr. stehenden Substantivs durch den determinirten Genitiv gilt im Hebräischen ebenso streng wie im Arabischen. Wie בית המלך بيت الملك nur heissen kann „das Haus des Königs", בני פרעה „die Söhne Pharao's", بنو الحسن „die Söhne Ḥasan's" so kann auch תפלות דוד nur sein „die Gebete David's" (und דברי איוב Hiob 31, 40 „die Worte Hiob's"). „Gebete David's" müsste heissen תפלות לדוד. Ob und wie weit diese, meines Wissens bis jetzt noch nie von einem einigermassen competenten Gelehrten angezweifelte sprachliche Thatsache der Theorie B. Jacob's im Wege steht, überlasse ich Andern zu ermitteln.

Strassburg i. E, d. 15. Febr. 1898.

TH. NÖLDEKE.

Textkritische Studien zum Buche Job.

Von **Georg Beer** in Halle a. S.

(Schluss.)

Kap. XXXI.

1. ※ testamentum feci oculis meis $\mathfrak{H}^2$ ※ et non cogitabo ($\mathfrak{H}^{1.2}$ cogitavi) de virgine, 𝔖 (i. T.) 1. ※ ܕܝܐܬܝܩܐ ܣܡܬ ܠܥܝܢ̈ܝ ܘܠܐ ܐܣܬܟܠ ܥܠ ܒܬܘܠܬܐ = M ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על־בתולה > 𝔎. G διαθηκην εθεμην τοις οφθαλμοις μου και ου συνησω επι παρθενον, s. ※ Prs. 248, ist nach 𝔖 aus Θ.

2. et quae est alia pars ($\mathfrak{H}^{1.2}$ p. a.) dei desuper $\mathfrak{H}^1$: $\mathfrak{H}^2$ ※ et hereditas omnipotentis de excelsis, 𝔖 (i. T.) ※ ܘܡܢܘ ܦܠܓܐ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܠܥܠ ܘܝܪܬܘܬܐ ܕܗܘ ܕܣܦܩ ܡܢ ܡܪ̈ܘܡܐ = M ומה חלק אלוה ממעל ונחלת שדי ממרמים > 𝔎. G και ετι εμερισεν ο θεος ανωθεν και κληρονομια ικανου εξ υψιστων, s. ※ Prs. 248, ist nach 𝔖 aus Θ. $\mathfrak{H}$ et quae = S^c.a^ και τι. $\mathfrak{H}$ alia pars ist nach M חֵלֶק übersetzt.

3.[1] $\mathfrak{H}^2$ ※ („wo ※ fraglich" Lag.) nonne perditio erit iniquo et abalienatio facientibus iniquitatem, 𝔖 (i. T.) ※ ܘܝ ܐܒܕܢܐ ܠܥܘܠܐ ܘܡܢܘܟܪܝܘܬܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܥܒܕܝܢ ܠܐ ܢܡܘܣܝܘܬܐ = M הלא־איד לעול ונכר לפעלי און > 𝔎. G ουαι απωλεια τω αδικω και απαλλοτριωσις τοις ποιουσιν ανομιαν, s. ※ Prs. 248, ist nach 𝔖 aus Θ.

17.[2] ※ ex eo: 𝔖 (i. T.)[1] ※ ܡܢܗ = M ממנה > G 𝔎. C S^c.a^ 23 Prs. Compl. Ald. εξ αυτου, s. ※ Prs. 255, ist nach Cod. Ven. Marc. b (Klst.) aus $\boldsymbol{A}$.

18. quia ab adolescentia mea $\mathfrak{H}^1$ ※ enutriebam quasi pater $\mathfrak{H}^2$ ※ et de ventre matris meae $\mathfrak{H}^1$ ※ dux eis fui: 𝔖 (i. T.) 1. ※ ܡܛܠ ܕܡܢ ܛܠܝܘܬܐ ܕܝܠܝ ܡܪܒܝܐ ܗܘܝܬ ܐܝܟ ܐܒܐ ܘܡܢ ܟܪܣܐ

ܐܝܟ ܐܒܐ ܪܒܝ ܡܪܒܝܬ ܠܝ = M כי מנעורי גדלני כאב ומבטן אמי אנחנה < 𝔎. G οτι εκ νεοτητος μου εξετρεφον ως πατηρ και εκ γαστρος μητρος μου ωδηγησα, s. ※ Prs. 248 (wie auch schon Vers 17[1]), fehlt „Euseb. l. cit. Cyrill. Alex. VI. part. i. p. 149" Prs., ist nach κ S aus Θ. Ich nehme an, dass der ※ in 𝔥[1] vor enutriebam schon vor quia mitgehört.

19. 𝔥[2] ※ aut si despexi nudum pereuntem 𝔥[1] ※ et non operui 𝔥[2] ※ non habentem velamen 𝔥[1]: S (a. R.) ܕܠܐ ܐܠܒ[2] ܠܗ ܐܣܟܡܐ = M אם־אראה אובד מבלי לבוש ואין כסות לאביון. 𝔎 ⲏ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲁⲓⲟⲃϣⲧ ⲉⲡⲉⲧⲕⲏⲕⲁϩⲏⲩ ⲉϥⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ⲙⲡⲉⲓ†ϩⲓⲱⲱϥ = G ει δε και υπερειδον γυμνον απολλυμενον και ουκ ημφιασα αυτον. Die beiden ersten ※ in Vers 19 sind falsch. Denn nur non habentem velamen = Prs. 23 ημφιασαμην εχοντα περιβολλιον (d. i. ημφιασα μη εχοντα περιβολαιον Fld.) > G 𝔎 S (i. T.) ist in 𝔥 ergänzt vgl. S. In 𝔥 fehlt αυτον wie in A 22 Prs. Compl. Ald. .ܐ .ܐ

21.[1] ※ super pupillum ✓ (✓ > 𝔥[2]), S (i. T.) ܥܠ ※ = M על־יתום. 𝔎 ⲉϫⲛ ⲟⲩⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ. 𝔎 beweist nicht, dass in G επηρα επ ορφανω gestanden hat. Denn 𝔎 ⲉϣϫⲉ ⲁⲓϥⲓ . . ⲉϫⲛ = G ει επηρα. Der ✓ gehört in 𝔥 wie in S hinter super > G; aber Prs. 23 επ (ορφανω). επ ist nach S aus ΑΘ.

23.[2] 𝔥[1] ※ et a pondere eius non sustinebo, S (i. T.) ܘܡܢ ܡܘܒܠܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܐܣܝܒܪ ※ .ܐ = M וממשאתו לא אוכל < 𝔎. G και απο του λημματος αυτου ουχ υποισω, s. ※ Prs. 248, ist nach S aus Θ.

27.[1] 𝔥[2] ※ et deceptum est clam cor meum 𝔥[1]: S (i. T.) ܘܐܢ ܛܥܐ ܒܛܘܫܝܐ ܠܒܐ ܕܝܠܝ ※ .ܐ = M ויפת בסתר לבי < 𝔎. G και ει ηπατηθη λαθρα η καρδια μου, s. ※ Prs. 248 (wie auch 27[2]), ist nach S aus Θ.

---

[1] Nach Cias. hat Prs. 248 erst 17[2] sub ※.

[2] ܘܠܐ ܡܟܣܐ ܗܘܐ ܒܗܘ ܕܐܣܟܡܐ

35.[1.2] Ꞓ² ※ quis mihi tribuat auditorem Ꞓ² ※ manum domini si non timui, S (i. T.) ܐ. ※ ܡܢܘ ܢܬܠ ܠܝ ܗܘ ܕܫܡܥ ܠܝ ↙ = M מי יתן־לי שמע לי הן תוי שדי יענני. In K fehlt nur G τις δωη ακουοντα μου = M מי יתן־לי שמע לי vgl. S. Denn K ϵⲛⲉ ⲙⲡⲉⲓⲣϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧⲥ ⲛⲧϭⲓϫ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ = G χειρα δε κυριου ει μη εδεδοικειν. Der zweite ※ in Ꞓ² steht also irrtümlicherweise; beachte aber dass auch κ 35² wie 35¹ dem Θ zuspricht und nach Prs. bei Euseb. 35[1.2] fehlt. Cias. giebt an, dass 35¹ bei Prs. 248 s. ※ stehe; nach Prs. hat Prs. 248 den ※ vor Vers 34.

Kap. XXXII.

2.¹ ÷ Ausitidis regionis Job Ꞓ¹: S (i. T.) ÷ ܕܒܐܪܥܐ ܕܥܘܨ ↙ = G K της Αυσειτιδος χωρας > M. Der ÷ bezieht sich nicht mehr auf Job, denn dieses Wort kommt auch gleich in M, es ist in Ꞓ, gegen G K S, nur an falsche Stelle geschoben und durch Punkt von dem folgenden iratus autem est valde abgetrennt worden.

4.² Ꞓ¹ ※ quia (in Ꞓ¹, wahrscheinl. am Zeilenanf., steht eigtl. ※ schon vor daret responsum) seniores se erant in diebus, S (i. T.) ܐ. ※ ܡܛܠ ܕܣܒܝܢ ܩܫܝܫܐ ܐܢܘܢ ܡܢܗ ܒܝܘܡܬܐ = M כי זקנים־המה ממנו לימים > K. G οτι πρεσβυτεροι αυτου εισιν ημεραις, s. ※ Prs. 248 (wie auch 4¹) > cum intermed. Prs. 261 (bis auf οτι), ist nach S aus Θ. Ꞓ in = Prs. 257 εν vor ημ.

5.³ Ꞓ² ※ et iratus est furor eius, S (i. T.) ※ ܘܐܬܚܡܬ ܒܪܘܓܙܐ ܕܠܗ = M ויחר אפו > K. G και εθυμωθη οργῇ αυτου, s. ※ Prs. 248 (wie auch das Übrige von Vers 5), ist nach κ S aus Θ. Ꞓ furor = Σ θυμος, Compl. οργή.

11. Ꞓ² ※ ecce patiens fui in (Ꞓ³ ad) verba vestra Ꞓ² ※ et audivi vestram prudentiam usque quo discuteretis sermones, S (i. T.) ܐ. ※ ܚܡܠܬ ܕܒܪܝܟܘܢ ܐܢܬܘܢ ܡܠܐ = M הן הוחלתי לדבריכם אזין עד־תבונתיכם עד־תתחקרון מלין. In K fehlt nur der in S s. ※

stehende Passus. G 𝔖 hat als Vers 11 ενωτιζεσθε μου τα ρηματα (A C S^c.a + ερω γαρ) υμων ακουοντων (A Prs. 23 + ιδου [Prs. 23 + γαρ] ηκουσα τους λογους υμων ενωτισαμην μεχρι συνεσεως υμων) αχρις ου ετασητε λογους. 𝔎[1] **ϫⲓⲥⲙⲏ ⲉⲛⲁϣⲁϫⲉ ϯⲛⲁϣⲁϫⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉⲧⲛⲥⲱⲧⲙ** = ενωτιζεσθε μου τα ρηματα ερω γαρ υμων ακουοντων. 𝔥 weicht von G 𝔎 𝔖 ab. Sein Text ist aus Θ und G (Σ) gemischt. Aus Θ ist ecce patiens fui in verba vestra = Θ ιδου εξεδεξαμην τους λογους υμων (κ Reg. duo Fld.) u. usque quo discuteretis sermones = Θ αχρις ου ετασητε λογους. 𝔥 et audivi prudentiam vestram = A Prs. 23 ιδου (γαρ) ηκουσα τους λογους υμων ενωτισαμην μεχρι συνεσεως υμων, vgl. aber auch Σ ηκροασαμην εφ οσον εφρονειτε.

12. 𝔥² ※ et donec intellegerem vos: 𝔥² ※ et ecce non est qui arguat Job 𝔥² ※ et respondeat sermonibus eius ex vobis, 𝔖 (i. T.) ܘܥܕܡܐ ܠܟܘܢ ܐܣܬܟܠܬ ܘܗܐ ܠܝܬ ܠܐܝܘܒ ܡܟܣܢܐ ܗܘ ܕܡܦܢܐ ※ (.l) ܦܬܓܡܐ ܡܠܐ ܕܝܠܗ ܡܢܟܘܢ = M ועדיכם אתבונן והנה אין לאיוב מוכיח ‹ עונה אמריו מכם ‹ 𝔎. G και μεχρι υμων συνησω και ιδου ουκ ην τω Ιωβ ελεγχων ανταποκρινομενος ρηματα αυτου εξ υμων (Prs. 248 hat die Worte von αχρις Vers 11 bis ελεγχων Vers 12 s. ※) ist nach κ 𝔖 aus Θ.

13. 𝔥² ※ ne dicatis invenimus sapientiam domini; 𝔥² ※ dominus (𝔥^1.3 deus) abiecit eum et non vir = M פן־תאמרו מצאנו חכמה אל ידפנו לא־איש. G 𝔎 𝔖 (i. T.) ινα μη ειπητε ευρομεν σοφιαν κυριω προσθεμενοι. 𝔥 domini = 9 Prs. κυριου. Was nach domini in 𝔥 steht, weicht von G ab. 𝔥 schliesst sich hier an Σ an, dessen Text in 𝔖 (a. R.) aufbewahrt ist (vgl. Fld.)[2] ※ ܚܝܠܬܢܐ ܫܕܝܗ ܠܗ ܘܠܐ ܓܒܪܐ = ο ισχυρος απορριψει αυτον και ουκ ανηρ (Fld.).

---

[1] hier beginnt erst Vers 11 in 𝔎. Bei Cias. sind von Vers 6 die Verse um eine Zahl vorgezählt.

[2] darüber ܕܠܐ ܗܠܝܢ; dazu am unteren Rande ܗܘܘ ܡܢ ܐܢܫܝܢ ܫܪܝܪ ܐܢܬ ܗܘܐ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ ܗܘܘ ܕܝܢ ܐܘܣܒܝܘܣ ܘܦܘܠܝܟܪܢܘܣ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܐܠܝܗܘ.

14. $\mathfrak{H}^2$ ※ necdum ad me locutus est $\mathfrak{H}^2$ ※ et in sermonibus vestris non respondebo ei = M ולא־ערך אלי מלין ובאמריכם לא אשיבנו. G 𝔎 𝔖 (i. T.) ανθρωπω δε επετρεψατε λαλησαι τοιαυτα ρηματα. Auch hier geht $\mathfrak{H}$ mit Σ, vgl. 𝔖 (a. R.) ※ ܘܠܐ ܛܟܣ ܠܘܬܝ ܡܡܠܠܐ ܘܒܡܠܝ̈ܟܘܢ ܠܐ ܡܦܢܐ ܐܢܐ ܠܗ ܡܠܬܐ = ουδε εταξε προς με λαλιας και εν ρημασιν υμων ουκ αποκριθησομαι αυτω (Fld.).

15. $\mathfrak{H}^2$ ※ obstupuerunt non responderunt ultra $\mathfrak{H}^2$ ※ defecerunt ab eis sermones = M חתו לא־ענו עוד העתיקו מהם מלים > 𝔎. G εποηθησαν ουκ απεκριθησαν ετι επαλαιωσαν εξ αυτων λογους = 𝔖 (i. T.) ※ ܐܬܬܙܝܥܘ ܠܐ ܦܢܘ ܡܠܬܐ ܬܘܒ. ܐܥܬܩܘ ܡܢܗܘܢ ܡܠܐ, ist nach κ 𝔖 aus Θ. $\mathfrak{H}$ = Σ (vgl. 𝔖 a. R.) ※ ܙܥܘ ܠܐ ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܦܢܝ ܡܠܬܐ ܬܘܒ ܐܬܓܙܪܘ ܡܢܗܘܢ ܡܡܠܠܐ = εποηθησαν ουκ εποιουντο αποκρισιν ετι απηρθησαν (?) απ αυτων λαλιαι (Fld.).

16. $\mathfrak{H}^2$ ※ quia ergo expectavi et non sunt locuti $\mathfrak{H}^2$ ※ et steterunt et non responderunt ultra = M והוחלתי כי־לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד > 𝔎. G υπεμεινα ου γαρ ελαλησα οτι εστησαν ουκ απεκριθησαν s. ※ Prs. 248 = 𝔖 (i. T.) ※ ܡܣܟܝܬ ܠܐ ܓܝܪ ܡܠܠܬ ܡܛܠ ܕܩܡܘ ܠܐ ܦܢܘ ܡܠܬܐ ܬܘܒ ist nach κ 𝔖 aus Θ. $\mathfrak{H}$ = Σ (vgl. 𝔖 a. R.) ※ ܘܣܟܝܬ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܠܠܬ ܡܛܠ ܕܩܡܘ ܠܐ ܥܒܕܘ ܦܢܝ ܡܠܬܐ ܬܘܒ = και υπεμεινα οτι ουκ ελαλησα οτι εστησαν ουκ εποιησαντο αποκρισιν ετι (Fld.). $\mathfrak{H}$ (et non) sunt locuti = Compl. ελαλησαν.

17. $\mathfrak{H}^2$ ※ respondebo ($\mathfrak{H}^{1.3}$ respondeam) et ego partem meam $\mathfrak{H}^2$ ※ et annuntiabo scientiam meam $\mathfrak{H}^2$ ※ homini vero permisistis loqui talia verba = M אענה אף־אני חלקי אחוה דעי אף־אני > G 𝔎 𝔖 (i. T.). $\mathfrak{H}$ = Σ ※ ܡܦܢܐ ܐܢܐ ܐܦ ܐܢܐ ܡܢܬܐ ܕܝܠܝ ܘܡܚܘܐ ܐܢܐ ܝܕܥܬܐ ܕܝܠܝ ܐܦ ܐܢܐ = αποκριθησομαι καγω το μερος μου αναγγελω την γνωσιν μου καγω (Fld.). Dass το μερος μου (vgl. Ald. 14 Prs. am Ende von Vers 16 μερος) auf Σ zurückgehe, besagen ausdrücklich κ Cod. Ven. Marc. gr. XXI. saec. (Klst.).

Kap. XXXIII.

2.[2] ※ in gutture meo, *S* (i. T.) ⤴ ܕܝܠܝ ܚܨܐ ܒܥܘܡܩ ※ .ܐ = M בחכי > G 𝔎. Prs. 23, 106, 253, 254, 261 εν τω λαρυγγι μου ist nach *S* aus *Θ*.

8.[1] ※ veruntamen dixisti in auribus meis, *S* (i. T.) ※ .ܐ ܐ. ⤴ ܕܝܠܝ ܒܐܕܢܝ ܐܡܪܬ ܒܪܡ = M אך אמרת באזני > 𝔎. G πλην ειπας εν ωσιν μου ist nach *S* aus *A Θ*, nach κ nur aus *Θ*.

10.[2] ※ sibi: *S* (a. R.) ÷ ܕܝܠܗܘܢ ܠܗ. = M לו. G hat nur υπεναντιον, lässt also לו aus; Prs. 23 εαυτω. Aber 𝔎 **ⲩⲡⲉⲧⲟⲩⲃⲏⲃ** drückt לו nach אויב aus.

14.[2] ※ non considerabit (𝔥[1·3] consideravit) illud = M לא ישורנה > G 𝔎 *S* (i. T.), kann nur aus *A* oder *Θ* sein, da *Σ* ουκ ακυρωσει αυτον übersetzt (vgl. Fld.).

20.[2] ※ et anima eius desiderabit cibum 𝔥[1]: *S* (i. T.) ※ .ܐ ⤴ ܐܪܓܝ ܡܐܟܘܠܬܐ ܕܝܠܗ ܘܢܦܫܐ = M ונפשו מאכל תאוה > 𝔎. G και η ψυχη αυτου βρωσιν επιθυμησει ist nach *S* aus *Θ*.

23.[1] ※[1] angeli mortiferi. G 𝔎 *S* (i. T.) αγγελοι θανατηφοροι übersetzt damit M מלאך מליץ. Der ※ hat keinen Sinn, vielleicht steht er für ÷ und gehört vor mortiferi.

23.[1] ※ non respondebit ei: > G 𝔎 *S* (i. T.); aber Prs. 23 ουκ αποκρινονται αυτω. Das scheint Übersetzung von מליץ zu sein.

23 Ende. ÷ et (et > 𝔥[1·2]) stultitiam suam 𝔥[1] ⤴ ostenderit, *S* (i. T.) ⤴ ܢܚܘܐ ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܗܘܬ ܣܟܠܘܬܐ ÷ = G 𝔎 την δε ανοιαν αυτου δειξη > M.

24. 𝔥[2] ÷ subveniet sibi ut non (𝔥[3] ne) cadat in morte et renovabit 𝔥[2] ÷ corpus suum sicut lituram (𝔥[1·2] litura) in pariete 𝔥[1]: = G 𝔎 *S* (i. T.) ανθεξεται του μη πεσειν εις θανατον ανανεωσει δε αυτου το σωμα ωσπερ αλοιφην επι τοιχου > M, oder ist nur eine freie erweiternde Wiedergabe Ms.

---

[1] 𝔥[1] „nicht ※, sondern ⨯ mit einem Striche darüber" Lag.

28. ※ salva animam meam ne veniam in corruptionem Ꞩ² ※ et vita mea lucem videbit, 𝔖 (i. T.) ܠ. ※ ܦܪܘܩ ܠܢܦܫܝ ܕܠܐ ܐܐܬܐ ܠܡܚܒܠܢܘܬܐ ܘܢܦܫܝ ܕܝܠܝ ܢܘܗܪܐ ܬܚܙܐ = M פדה נפשי מעבר בשחת וחיתי באור תראה < 𝔎. G σωσον ψυχην μου του μη ελθειν εις διαφθοραν και η ζωη μου φως οψεται, s. ※ Prs. 248, ist nach κ 𝔖 aus Θ.

29. Ꞩ² ※ ecce haec omnia faciet deus Ꞩ² ※ vices tres cum viro Ꞩ¹: 𝔖 (i. T.) (ܠ) ※ ܗܐ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܦܥܠ ܚܝܠܬܢܐ ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܬܠܬ ܥܡ ܓܒܪܐ ܠ = M הן־כל־אלה יפעל־אל פעמים שלוש עם־גבר > 𝔎. G ιδου ταυτα παντα εργαται ο ισχυρος οδους τρεις μετα ανδρος, s. ※ Prs. 248, ist nach κ 𝔖 aus Θ.

31.² Ꞩ¹ ※ tace et ego loquar, 𝔖 (i. T.) ※ ܫܬܘܩ ܘܐܢܐ ܐܝܬܝ ܐܡܠܠ = M החרש ואנכי אדבר < 𝔎. G κωφευσον και εγω ειμι λαλησω ist nach κ (𝔖) aus Θ.

32. Ꞩ² ※ si est tibi sermo responde mihi: Ꞩ² ※ loquere volo enim iustificari te, 𝔖 (i. T.) ※ ܐܢ ܐܝܬ ܠܟ ܡܠܐ ܦܢܐ ܠܝ ܡܠܠ ܨܒܐ ܓܝܪ ܐܢܐ ܠܡܙܕܕܩܘܬܟ = M אם־יש־מלין השיבני דבר כי־חפצתי צדקך > 𝔎. G ει εστιν λογος αποκριθητι μοι λαλησον θελω γαρ δικαιωθηναι σε, s. ※ Prs. 248, ist nach κ (𝔖) aus Θ.

33. Ꞩ² ※ alioquin tu (tu > Ꞩ¹·²) audi me tace et docebo te sapientiam, 𝔖 (i. T.) ※ ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܐܢܬ ܫܡܥܢܝ ܫܬܘܩ ܘܐܠܦܟ ܚܟܡܬܐ ܠ = M אם־אין אתה שמע־לי החרש ואאלפך חכמה < 𝔎. G ει μη συ ακουσον μου κωφευσον και διδαξω σε (S A C 22 Prs. Compl. Ald. + σοφιαν), s. ※ Prs. 248, ist nach κ (𝔖) aus Θ.

Kap. XXXIV.

3. ※ quia auris verba (Ꞩ³ sermones) probat Ꞩ² ※ et guttur gustabit cibum, 𝔖 (i. T.) ܠ. ※ ܡܛܠ ܕܐܕܢܐ ܡܠܐ ܒܚܪܐ ܘܚܟܐ ܛܥܡ ܡܐܟܘܠܬܐ = M כי אזן מלין תבחן וחך יטעם לאכל < 𝔎. G οτι ους λογους δοκιμαζει και λαρυγξ γευεται βρωσιν, s. ※ Prs. 248, ist nach κ 𝔖 aus Θ.

4. Ꞩ² ※ iudicium eligamus nobis sententiam inter nosmetipsos quid est bonum, 𝔖 (i. T.) ※ ܕܝܢܐ ܢܓܒܐ ܠܢ ܢܕܥ

משפט נבחרה־לנו נדעה בינינו מה־ M = ܕܝܢܐ ܢܓܒܐ ܠܢ ܢܕܥ ↙
טוב > K. G κρισιν ελωμεθα εαυτοις γνωμεν ανα μεσον εαυτων ο τι καλον, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ.

6.[2] ※ violentum jaculum meum absque iniquitate, S (i. T.) אנוש חצי בלי־פשע M = .ܐ ※ ܡܥܠܢܐ ܗܘ ܓܐܪܐ ܕܝܠܝ ܣܛܪ ܡܢ ܥܘܠܐ > K. G βιαιον το βελος μου ανευ αδικιας ist nach κ S aus Θ.

7. H[2] ※ quis est vir ut Job H[2] ※ bibens subsannationem quasi aquam, S (i. T.) ※ ܡܢܘ ܓܒܪܐ ܐܝܟ ܐܝܘܒ ܕܫܬܐ ܡܘܩܐ ܐܝܟ ܡܝܐ ↙ = M מי־גבר כאיוב ישתה־לעג כמים > K. G τις ανηρ ωσπερ Ιωβ πινων μυκτηρισμον ωσπερ υδωρ (πιν. bis υδωρ > cum intermed. Prs. 261) ist nach κ S aus Θ.

8.[1] H[1] ※ non peccans neque impie agens, S (i. T.) ÷ ܡܢ ܠܐ ܚܛܐ ܘܠܐ ܐܬܥܘܠ ↙ = G K ουχ αμαρτων ουδε ασεβησας > Prs. 139, 147, 256 (vgl. κ ουχ αμ. ου κειται εν τω Εβραικω) M. Der ※ ist Fehler für ÷.

8 Ende. H[2] ※ viris S (i. T.) ※ ܓܒܪܐ ↙ = M אנשי > G K.

11.[1] ※ opus suum = M פֹּעַל. G K S (i. T.) καθα ποιει. H übersetzt M wörtlicher.

11.[2] ※ et iuxta viam suam unus quisque repperiet H[1]: = M וכארח איש ימצאנו > K. G και εν τριβω ανδρος ευρησει αυτον ist hexaplar. Text.

15. Ende ÷ unde et (et > H[1.2]) formatus est, S (i. T.) ÷ ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܐܦ ܐܬܓܒܠ ↙ = G K οθεν και επλασθη (Prs. 255 hat οθεν και s. ÷) > M.

18.[1] H[1] ÷, H[2] ※ impius, S (i. T.) ÷ ܪܫܝܥܐ ܗܘ ↙ = G ασεβης > M K. Nur der ÷ in H[1] ist richtig.

18.[2] ※ impiissime principibus = M רשע אל־נדיבים > K Chrys. G S (i. T.) ασεβεστατε τοις αρχουσιν ist hexapl. Text.

22.[1] ※ et non est umbra mortis H[1]: S (a. R.) .ܐ .ܐ ܘܠܐ ܐܝܬ ܛܠܠܐ ܕܡܘܬܐ ⁘ = M ואין צלמות > G K S (i. T.). Prs. 249 και ουκ εσται σκια θανατου ist nach κ Prs. 255 S aus A Θ.

23.[1] ※ quia non in homine positum est ultra: S (a. R.)

ܗܘܐ ܥܘܕ ܣܡܐ ܓܒܪܐ ܥܠ ܒܚܝܪ ܠܗ ܗܘ. [S i. T. ܗܘܐ ܕܠܐ ܡܛܠ ※ .1 ÷
> ܗܘܐ ܥܘܕ ܣܐܡ ܓܒܪܐ ܥܠ] = M כי לא על־איש ישים עוד > K. G οτι ουκ επ ανδρα θησει ετι ist nach κ S (i. T.) aus Θ. 𝔥 giebt teilw. die Übersetzung von Σ wieder ου γαρ επ ανθρωπω κειται ετι (Prs. 137, 139, 248, 252, 255, 256).

25. ※ qui cognoscit opera eorum 𝔥² ※ et vertet (𝔥² evertet) noctem et humiliabuntur, S (i. T.) ܠܠܝܐ ܘܢܗܦܘܟ ※ .1 > ܘܢܬܡܟܟܘܢ = לכן יכיר מעבדיהם והפך לילה וידכאו. In K fehlt nur der in S s. ※ stehende Passus, denn ⲡⲉⲧⲉⲓⲱⲉ ⲉⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ = G ο γνωριζων αυτων τα εργα d. i. M 25[1], nur hat K ⲧⲏⲣⲟⲩ als + gegenüber G. Der ※ in 𝔥 vor 25[1] steht also zu früh, freilich hat nach Montef. auch κ hier schon ※. G 25[2] ist nach κ S aus Θ. S ܘܢܬܡܟܟܘܢ = Prs. 261 ταπεινωθησεται.

26. 𝔥² ※ et ex𝔥¹※tinxit impios et gloriosos coram inimicis 𝔥¹ ※ suis 𝔥¹: = M תחת־רשעים ספקם במקום ראים von G K S (i. T.) übersetzt mit εσβεσεν δε ασεβεις ορατοι δε εναντιον αυτου. 𝔥 weicht von G teilweise ab. Zu 𝔥 inimicis vgl. Prs. 23 εγενοντο εναντι των εχθρων, Prs. 249, 252 εναντιον εχθροι αυτου, A εγεν. εναντιον των εκθρω, S (i. T.) > ܒܥܠܕܒܒܐ ÷. G ορατοι scheint 𝔥 im Sinne von „angesehen, sich rühmend" aufgefasst zu haben. Der ※ steht nach Montef. auch in κ vor Vers 26, scheint aber wie in 𝔥 im Hinblick auf S K Irrtum zu sein.

27. quia declinaverunt a lege dei et iu𝔥¹※stitias eius non cognoverunt = M אשר על־כן סרו מאחריו וכל־דרכיו לא השכילו von G K S (i. T.) übersetzt mit οτι εξεκλιναν εκ νομου θεου δικαιωματα δε αυτου ουκ επεγνωσαν. Auch hier hat nach Montef. κ vor Vers 27 ※, vgl. dazu Vers 26.

28. 𝔥² ※ ut perferatur ad eum 𝔥¹ ※ clamor pauperis et clamorem pauperum exau𝔥¹※diet, S (i. T.) ܠܡܥܠܘ ※ .1 ܥܠܘܗܝ ܩܥܬܐ ܕܡܣܟܢܐ ܘܩܥܬܐ ܕܡܣܟܢܐ ܢܫܡܥ = M להביא עליו צעקת־דל וצעקת עניים ישמע > K. G του επαγαγειν επ αυτον

κραυγην πενητων και κραυγην πτωχων εισακουσεται, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ. $\mathfrak{H}$ pauperis = A C $S^{c.a}$ 21 Prs. Compl. Ald. S πενητος.

29. $\mathfrak{H}^2$ ※ ipse quietem dabit et quis poterit $\mathfrak{H}^1$ ※ condemnare ($\mathfrak{H}^1$ commendare) abscondet faciem et quis vi $\mathfrak{H}^1$※debit eum $\mathfrak{H}^2$ ※ et contra gentem et contra hominem $\mathfrak{H}^1$ ※ simul, S (i. T.) ※ ܐܦ ܗܘ ܫܠܝܘܬܐ ܢܬܠ ܘܡܢܘ ܢܚܝܒ ܘܢܛܫܐ ܦܪܨܘܦܐ ܘܡܢܘ ܢܚܙܝܘܗܝ ܘܥܠ ܥܡܐ ܘܥܠ ܒܪܢܫܐ ܐܟܚܕܐ = M ומי ירשע ויסתר פנים ומי ישורנו ועל־גוי ועל־אדם יחד < $\mathfrak{K}$. G και αυτος ησυχιαν παρεξει και τις καταδικασεται και κρυψει προσωπον και τις οψεται αυτον και κατα εθνους και κατα ανθρωπου ομου, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ. In $\mathfrak{H}$ fehlt και vor abscond. wie in Prs. 55.

30. $\mathfrak{H}^2$ ※ qui regnare facit hypo $\mathfrak{H}^1$※critam propter perversitatem populi, S (i. T.) ※ ܕܡܡܠܟ ܠܒܪܢܫܐ ܢܣܒ ܒܐܦܐ ܡܢ ܥܩܡܘܬܐ ܕܥܡܐ = M ממלך אדם חנף ממקשי עם < $\mathfrak{K}$. G βασιλευων ανθρωπον υποκριτην απο δυσκολιας λαου, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ.

31. $\mathfrak{H}^2$ ※ quia ad do $\mathfrak{H}^1$※minum loqui coepi non cessabo, S (i. T.) ※ ܡܛܠ ܕܠܘܬ ܚܝܠܬܢܐ ܐܢܐ ܕܐܡܪ ܢܣܒܬ ܠܐ ܡܡܫܟܢ = M כי אל־אל האמר נשאתי לא אחבל < $\mathfrak{K}$. G οτι προς τον ισχυρον ο λεγων ειληφα ουκ ενεχυρασω, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ.

32. $\mathfrak{H}^2$ ※ at quod minus video, $\mathfrak{H}^1$ dafür absque me (me > $\mathfrak{H}^3$) vi $\mathfrak{H}^1$ ※ debo tu ostende mihi $\mathfrak{H}^2$ ※ si iniquitatem operatus $\mathfrak{H}^1$ ※ sum non adiciam, S (i. T.) ※ ܒܠܥܕܝ ܡܢܝ ܕܚܙܐ ܐܢܐ ܐܢܬ ܚܘܐ ܠܝ ܐܢ ܥܘܠܐ ܦܠܚܬ ܠܐ ܐܘܣܦ = M בלעדי אחזה אתה הרני אם עול פעלתי לא אסיף < $\mathfrak{K}$. G ανευ εμαυταυ οψομαι συ δειξον, μοι ει αδικιαν ηργασαμην ου μη προσθησω, s. ※ Prs. 248 ist nach κ S aus Θ.

33. $\mathfrak{H}^2$ ※ nunquid a te exiget eam $\mathfrak{H}^1$ ※ quam reppulisti $\mathfrak{H}^2$ ※ tu enim elegisti et non ego: ※ et si quid scis loquere $\mathfrak{H}^1$: S (i. T.) ※ ܕܠܡܐ ܡܢܟ ܢܬܒܥܝܘܗܝ ܠܗܘ ܕܕܚܩܬ ܡܛܠ ܕܐܢܬ ܓܒܝܬ

המעמך ישלמנה כי־מאסת כי־אתה = M ܘܟܠܗ ܐܢܬ ܬܫܠܡ ܡܛܠ ܕܣܠܝܬ ܠܗ > תבחר ולא אני ומה־ידעת דבר > K. G μη απο σου αποτισει αυτην οτι απωση οτι συ εκλεξη και ουκ εγω και τι εγνως λαλησον, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ.

34.[2] 𝔥[2] ÷ et, 𝔥[1] ÷ verbum meum 𝔥[1]: = G K S (i. T.) δε; = G K μου το ρημα, S (i. T.) > ܕܝܠܝ ܡܠܬܐ ÷ > M. Der ÷ in 𝔥[2] steht zu früh. δε > Chrys.

Kap. XXXV.

2.[2] ※ (𝔥[1] sogar hat 2 ※) tu quis es quia dixisti iustus sum 𝔥[1] ※ ante conspectum dei = M אמרת צדקי מאל. Aber K ΝΤΚ ΝΙΜ ΧΕ ΑΚΧΟΟϹ ΧΕ ΑΝΓ ΟΥΔΙΚΑΙΟϹ ΜΠΜΤΟ ΕΒΟΛ ΜΠΧΟΕΙϹ, S ÷ ܐܢܬ ܡܢܘ ܐܢܬ > ܕܐܡܪܬ ܕܙܕܝܩܐ ܐܢܐ ܩܕܡ ܡܪܝܐ = G συ τις ει οτι ειπας δικαιος ειμι εναντι κυριου. Der ※ in 𝔥 ist Fehler für ÷ u. sollte wie in S sich nur auf die Worte tu quis es (quia) = συ τις ει beziehen, denen in M nichts entspricht.

3. 𝔥[2] ※ aut dicis quid prodest tibi aut quid faciam si peccavi = M כי־תאמר מה־יסכן־לך מה־אעיל מחטאתי. K Η ΕΚΝΑΧΟΟϹ ΧΕ ΟΥ ΠΕ ΠΑΝΟΒΕ ΝΤΑΙΑΑϤ = S[c.a] A C 24 Prs. Ald. Compl. η (3 Prs. Compl. οτι) ερεις τι ποιησω αμαρτων, S ܐܘ ܐܡܪ ܐܢܬ ܡܢܐ ܐܥܒܕ ܕܚܛܝܬ > G. In den griech. Codd., welche die Worte η bis αμαρτων am Schluss von Vers 2 haben, fehlt M מה־יסכן־לך. Aber Prs. 249 τι κατευθυνει σοι = 𝔥 quid prodest tibi, S (a. R.) ⁘ ܡܢܐ ܡܬܩܢ ܠܟ ⁘. Der ※ in 𝔥 sollte also sich nur auf die Worte quid prod. t. beziehen.

7.[2] 𝔥[2] ※ aut 𝔥[1] ※ quid de manu tua accipiet, S (i. T.) ܐܘ ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܕܟ ܢܣܒ ※ .ܐ = M או מה־מידך יקח > K. G η τι εκ χειρος σου λημψεται ist nach κ S aus Θ.

8. 𝔥[2] ※ viro simili (𝔥[1.2] similis) 𝔥[1] ※ tui impietas tua 𝔥[2] ※ et filio hominis iustitia 𝔥[1] ※ tua, S (i. T.) ※ ܠܓܒܪܐ ܕܕܡܐ ܠܟ ܥܘܠܟ ܘܠܒܪܢܫܐ ܙܕܝܩܘܬܟ = M לאיש כמוך רשעך ולבן־

אדם צדקתך > 𝔎. G ανδρι τω ομοιω σου η ασεβεια σου και υιω ανθρωποῦ η δικαιοσυνη σου ist nach κ 𝔖 aus *Θ*.

9. $\mathfrak{H}^{2}$ ※ a multitudine calumniantium cla$\mathfrak{H}^{1}$※mabunt: vociferabuntur a brachio multorum, 𝔖 (i. T.) ※ ܡܢ ܣܘ ܣܘܓܐܐ ܕܡܬܛܠܡܝܢ ܢܩܥܘܢ ܢܙܥܩܘܢ ܡܢ ܕܪܥܐ ܕܣܓܝܐܐ = M מרב עשוקים יזעיקו ישועו מזרוע רבים > 𝔎. G απο πληθους συκοφαντουμενοι κεκραξονται βοησονται απὸ βραχιονος πολλων ist nach κ 𝔖 aus *Θ*. ℌ calumniantium = Prs. 55 συκοφαντουμενων.

10.[1] ※ et non dixit ubi est deus qui fecit me, 𝔖 (i. T.) ※ ܘܠܐ ܐܡܪ ܐܝܟܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܥܒܕܢܝ ↙ = M ולא־אמר איה אלוה עשי > 𝔎. G και ουκ ειπεν που εστιν ο θεος ο ποιησας με ist nach κ 𝔖 aus *Θ*.

11.[2] ※ sapientiorem me facit ($\mathfrak{H}^{2}$ fecit), 𝔖 (a. R.) ܐ. ܡܚܟܡ ܠܝ ÷ = M יחכמנו > G 𝔎 𝔖 (i. T.). Prs. 23,253 σοφιζει ημας ist nach κ Reg. un. aus *A Θ*, nach 𝔖 aus *A*. ℌ me!

12.[1] $\mathfrak{H}^{2}$ ※ ibi clamabunt et non exaudies $\mathfrak{H}^{1}$: ($\mathfrak{H}^{2}$ audiet, $\mathfrak{H}^{3}$ audies), 𝔖 (i. T.) ܐ. ※ ܬܡܢ ܢܩܥܘܢ ܘܠܐ ܬܫܡܥ ↙ = M שם יצעקו ולא יענה > 𝔎. G εκει κεκραξονται και ου μη εισακουση ist nach 𝔖 aus *Θ*.

15. $\mathfrak{H}^{1}$ ※ et nunc quia non est visi$\mathfrak{H}^{1}$※tans iram suam $\mathfrak{H}^{2}$ ※ nec cognovit delicta vehe$\mathfrak{H}^{1}$※menter: 𝔖 (i. T.) ※ ܐ. ܘܗܫܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܝܬ ܕܣܥܪ ܪܘܓܙܐ ܕܝܠܗ ܘܠܐ ܝܕܥ ܟܣܟܠܘܬܐ ܛܒ = M ועתה כי אין פקד אפו ולא־ידע בפש מאד > 𝔎. G και νυν οτι ουκ εστιν επισκεπτομενος οργην αυτου και ουκ εγνω παραπτωμα τι σφοδρα ist nach κ Reg. un. 𝔖 aus *Θ*. ℌ delicta = *Σ* παραπτωματα.

16. et Job vane aperit os suum $\mathfrak{H}^{2}$ ※ in igno$\mathfrak{H}^{1}$※rantia verba multiplicat $\mathfrak{H}^{1}$: 𝔖 (i. T.) ※ ܘܐܝܘܒ ܣܪܝܩܐܝܬ ܦܬܚ ܦܘܡܗ ܒܠܐ ܝܕܥܬܐ ܡ̈ܠܐ ܡܣܓܐ ↙ = M ואיוב הבל יפצה־פיהו בבלי־דעת מלין יכביר > 𝔎. G και Ιωβ ματαιως ανοιγει το στομα αυτου εν αγνωσια ρηματα βαρυνει ist nach κ 𝔖 aus *Θ*.

Kap. XXXVI.

5.[2] Ꞩ² ※ fortis robore cordis, Ƨ (i. T.) ※ ܐܘܦ ܚܣܝܢܐ ܕܠܒܐ = M כביר כח לב > K. G δυνατος ισχυι καρδιας, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Ƨ aus Θ.

6. non vivificabit impium ※ et iudicium pauperum dabit, Ƨ (i. T.) ※ ܠܡܚܝܐ ܠܐ ܢܚܐ ܘܕܝܢܐ ܕܡܣܟܢܐ ܢܬܠ = M לא־יחיה רשע ומשפט עניים יתן > K. G ασεβη ου μη ζωοποιησει και κριμα πτωχων δωσει, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Ƨ aus Θ.

7. non auferet a Ꞩ¹ ※ iusto oculos suos Ꞩ² ※ et cum regibus in solio Ꞩ² ※ et (e. > Ꞩ¹) sedere Ꞩ¹ ※ eos facit in perpetuum et exaltabuntur, Ƨ (i. T.) ※ ܠܐ ܢܫܩܘܠ ܡܢ ܙܕܝܩܐ ܥܝܢܘܗܝ ܘܥܡ ܡܠܟܐ ܥܠ ܟܘܪܣܝܐ ܘܢܘܬܒ ܐܢܘܢ ܠܥܠܡ ܘܢܬܬܪܝܡܘܢ = M לא יגרע מצדיק עיניו ואת־מלכים לכסא וישיבם לנצח ויגבהו > K. G ουκ αφελει απο δικαιου οφθαλμους αυτου και μετα βασιλεων εις θρονον και καθιει αυτους εις νικος και υψωθησονται, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Ƨ aus Θ. In Ꞩ¹ fehlt et vor sed. wie in S A 6 Prs. Compl. Ꞩ in perpetuum = εις τελος 13 Codices Sergii (Prs.).

8. Ꞩ² ※ et Ꞩ¹ ※ qui compediti sunt compedibus Ꞩ² ※ capientur Ꞩ¹ ※ in funibus paupertatis, Ƨ (i. T.) ※ ܘܐܠܝܢ ܕܦܟܝܪܝܢ ܒܟܘܒܠܐ ܢܬܐܚܕܘܢ [1]ܒܚܒܠܐ ܕܡܣܟܢܘܬܐ = M ואם־אסורים בזקים ילכדון בחבלי־עני > K. G και οι πεπεδημενοι εν χειροπεδαις συσχεθησονται εν σχοινιοις πενιας, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Ƨ aus Θ.

9. et annuntiabit eis Ꞩ¹ ※ opera eorum Ꞩ² ※ et delicta cum fuerint roborati: Ƨ (i. T.) ※ ܘܢܘܕܥ ܐܢܘܢ ܥܒܕܐ ܕܝܠܗܘܢ ܘܣܘܪܚܢܐ ܕܝܠܗܘܢ ܡܛܠ ܕܡܬܚܝܠܝܢ ܠ = M ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו > K. G και αναγγελει αυτοις τα εργα αυτων και τα παραπτωματα αυτων οτι ισχυσουσιν, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Reg. un. Ƨ aus Θ. Ꞩ cum = A Prs. 23 οταν.

10. ※ sed iustum exaudiet Ꞩ² ※ et dixit quia (Ꞩ¹·³ qui)

[1] a. R. CΧΟΙΝΙΟΙC.

conver$\mathfrak{H}^1$※tentur ab iniquitate: = M ויגל אזנם למוסר ויאמר כי־ישובון מאון. Aber $\mathfrak{K}$ ⲁⲗⲗⲁ ϥⲛⲁⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ, S ܐܠܐ ܠܙܕܝܩܐ ܢܫܡܥ = G αλλα του δικαιου εισακουσεται. Der ※ vor Vers 10^1 in $\mathfrak{H}$ ist also falsch. Erst 10^2 > $\mathfrak{K}$ und steht bei S (i. T.) .ܐ ※ ܘܐܡܪ ܕܢܦܢܘܢ ܡܢ ܥܘܠܐ. Die hexaplar. Übersetzung von 10^1 geben κ Reg. un. Prs. 147 και αποκαλυψει το ους αυτων εις παιδειαν(ς). G 10^2 και ειπεν οτι επιστραφησονται εξ αδικιας, s. ※ Prs. 248 (wie wohl auch 10^1), ist nach κ Reg. un. aus Θ.

11. $\mathfrak{H}^2$ ※ si audierint et[1] servi$\mathfrak{H}^1$※erint $\mathfrak{H}^2$ ※ complebunt dies suos in bonis et annos suos in gloria, S (i. T.) ܐܢ ※ ܢܫܡܥܘܢ ܘܢܦܠܚܘܢ ܢܫܠܡܘܢ ܝܘܡܬܗܘܢ ܒܛܒܬܐ ܘܫܢܝܐ ܕܝܠܗܘܢ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܦܐܝܘܬܐ ܠ = M אם־ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב ושניהם בנעימים > $\mathfrak{K}$. G εαν ακουσωσιν και δουλευσωσιν συντελεσουσιν τας ημερας αυτων εν αγαθοις και τα ετη αυτων εν ευπρεπειαις, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ. $\mathfrak{H}$ in gloria = S μετ ευδοξιας?

12.[2] moneren$\mathfrak{H}^1$※tur inoboedientes erant. Der ※, wohl am Zeilenanfang, geht auf Vers 13.

13. $\mathfrak{H}^2$ ※ et hypocritae corde (co. > $\mathfrak{H}^{1\cdot 2}$) $\mathfrak{H}^1$ ※ ponent furorem non clamabunt quia ligavit eos $\mathfrak{H}^1$: S (i. T.) ※ .ܐ ܘܚܢܦܐ ܒܠܒܐ ܢܣܝܡܘܢ ܚܡܬܐ ܠܐ ܢܩܥܘܢ ܡܛܠ ܕܐܣܪ ܐܢܘܢ ܠ = M וחנפי־לב ישימו אף לא ישועו כי אסרם > $\mathfrak{K}$. G και υποκριται καρδια ταξουσιν θυμον ου βοησονται οτι εδησεν αυτους, s. ※ Prs. 248, ist nach (κ Reg. un.) S aus Θ.

16. ※ et quia $\mathfrak{H}^1$ ※ decepit te ab ore inimici abyssus $\mathfrak{H}^2$ ※ effusio[2] $\mathfrak{H}^1$ ※ subter eam et $\mathfrak{H}^2$ ※ descendit mensa tua plena pinguedine $\mathfrak{H}^1$: S (i. T.) .ܐ ※ ܘܐܦܣܩܟ ܚܣ ܗܟܝܠ ܐܛܥܝܟ ܡܢ ܦܘܡܐ ܕܒܥܠܕܒܒܐ ܠܬܗܘܡܐ ܐܫܕܝܘܬܐ ܠܬܚܬܝܗ ܘܢܚܬ ܦܬܘܪܟ ܕܡܠܐ ܡܢ ܡܠܐ ܕܪܘܝܚܘܬܐ ܠ = M ואף הסיתך מפי־צר רחב לא־מוצק תחתיה ונחת

---

[1] $\mathfrak{H}^{1\cdot 2}$ te et, $\mathfrak{H}^3$ ei, Augustin et (Casp.).

[2] effusio, das Lag. vermutete, liest wirklich $\mathfrak{H}^3$. $\mathfrak{H}^{1\cdot 2}$ Aug. effusi.

שלחנך מלא דשן > 𝔎. G και προσεπιηπατησεν σε εκ στοματος εχθρου αβυσσος καταχυσις υποκατω αυτης και κατεβη τραπεζα σου πληρης πιοτητος, s. ※ Prs. 248, ist nach κ 𝔖 aus *Θ*. ℌ et quia decepit = Prs. 68, 137, 157, 161, 248, 250, 259, 260 Compl. Ald. και προς επει ηπατησεν, od. Prs. 106, 261 επει ηπατησεν. 𝔖 ܘܐܘܣܦ ܟܕ ܗܘܐ ܐܛܥܝ = S$^{c.a}$ και προσετι ηπατησεν?

20.^{2} ※ ut ascendant populi pro ℌ^1 ※ eis: 𝔖 (i. T.) ※ ܠܡܣܩ ܥܡܡܐ ܚܠܦܝܗܘܢ ⸔ = M לעלות עמים תחתם > 𝔎 (wie auch schon 20^1, s. ※ 𝔖). G του αναβηναι λαους αντ αυτων > Prs. 249, ist nach κ 𝔖 aus *Θ*.

21. ℌ^2 ※ sed cura ne quid facias indecens ℌ^2 ※ hoc enim elegisti super inopiam = M השמר אל־תפן אל־און כי על־זה בחרת מעני. In 𝔎 fehlt nur G 21^2 επι τουτον γαρ εξειλω απο πτωχειας, 𝔖 (i. T.) ※ ܥܠ ܗܕܐ ܓܝܪ ܐܬܒܪܝܬ ܡܢ ܡܣܟܢܘܬܐ ⸔ d. i. 21^2, ist nach 𝔖 aus *Θ*. Der ※ vor 21^1 in ℌ scheint also falsch zu sein. Zu beachten ist aber, dass G 21^1 αλλα φυλαξαι μη πραξης αδικα in A u. ganz 21 in Prs. 249 fehlt. ℌ indecens = S$^{c.c}$ ατοπα.

24.^{2} ※ quem laudaverunt viri, 𝔖 (i. T.) ※ ܟܠ ܗܘܢ ܕܐܫܬܒܚܘ ܓܒܪ̈ܐ = M אשר שררו אנשים > 𝔎. G ων ηρξαν ανδρες ist nach κ 𝔖 aus *Θ*.

25.^{1} ℌ^2 ※ omnis homo respicit ad eum ℌ^1: 𝔖 (i. T.) ※ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܙܐ ܒܗ ⸔ = M כל־אדם חזו בו > 𝔎. G πας ανθρωπος ειδεν εν εαυτω ist nach κ 𝔖 aus *Θ*. ℌ ad eum = S Prs. (55) 157, 252 Compl. 𝔖 εν αυτω.

26. ※ ecce deus multus et nesciemus: ℌ^2 ※ numerus annorum ℌ^1 ※ eius infinitus, 𝔖 (i. T.) ※ ܗܐ ܐܠܗܐ ܣܓܝܐܐ ܗܘ ܘܠܐ ܡܬܝܕܥܝܢ ܡܢܝܢܐ ܕܝ ܕܫܢܝܐ ܕܝܠܗ ܘܠܝܬ ܣܘܦܐ ⸔ = M הן־אל שגיא ולא נדע מספר שניו ולא־חקר > 𝔎. G ιδου ο ισχυρος πολυς και ου γνωσομεθα αριθμος ετων αυτου και απεραντος ist nach κ 𝔖 aus *Θ*. In ℌ fehlt και vor απερ. wie in Prs. 138, 251.

27. 𝔈² ※ innumerabiles stillae pluviae ※ effundetur imber per semitas suas = M כי־יגרע נטפי־מים יזקו מטר לאדו. In 𝔎 fehlt nur G 27² και επιχυθησονται υετω εις νεφελην, das auch in 𝔖 nur ܘܢܬܐܫܕܘܢ ܒܥܢܢܐ ܕܡܛܪܐ ※ .ܐ s. ※ steht. Der ※ in 𝔈² 27¹ ist falsch. 𝔈 innumerabiles = S* αναριθμητοι (G αριθμηται). G 27² ist nach 𝔖 aus Θ. 𝔈 giebt 27² G nicht wörtlich wieder.

28. 𝔈² ※ fluent 𝔈¹ ※ nubes et tenebrascent super homines pluri𝔈¹※mos: ÷ horam constituit iumentis et 𝔈¹ ÷ sciunt cubilis ordinem 𝔈² ※ in his omnibus non stu- 𝔈¹ ÷ pescit animus tuus 𝔈¹: ※ nec mutatur cor tuum 𝔈¹ ※ a corpore, 𝔖 (i. T.) ※ ܩܢܝܢ ܒܠܚܘܕܝܬܐ ܢܕܥܘܢ ܥܠ ܡܫܟܢܐ ܣܡܝܟܘܬܐ ܠܐ ÷ ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܚܝܠܐ ܥܠ ܡܫܟܢܐ ܠܐ ܡܬܡܠܠܐ ܡܕܡ ܐܬܐ ܡܢ ܠܒܒܟܝܢ ܐܝܟ ܕܝ ܠܗܘܢܐ ܕܡܫܬܠܚ ܥܠ ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܠܐ ܡܬܕܡܪܐ ܐܝܢܫܘܬܐ ܕܝܠܟ ܘܠܐ ܡܬܚܠܦܐ ܠܒܐ ܕܝܠܟ ܡܢ ܦܓܪܐ ܠܐ [= M אשר־יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב]. 𝔎 übersetzt ⲁⲕϩⲉⲃⲥ (lies ⲁⲩϩⲉⲃⲥ Cias.) bis ⲙⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ den Text Gs εσκιασεν bis σωματος. 𝔈 fluent bis plurimos ist Übersetzung von Θ ρυησονται παλαιωματα (κ Reg. un. Olymp 𝔖) γνοφωθησονται επ ανθρωπους πολλοι (𝔖), davon ist ρυης. παλ. in G eingedrungen > 𝔎, γνοφωθ. bis πολλοι in Prs. 23. 𝔈 horam constituit bis a corpore = G ωραν εθετο bis απο σωματος, in 𝔈 fehlt also G εσκιασεν δε νεφη επι αμυθ. βροτ. 𝔈 et sciunt = A Prs. 23 και οιδασιν. In 𝔈 sind die 3 ※ von horam bis corpore falsch; der ganze Passus sollte wie in κ 𝔖 s. ÷ stehen. G ωραν εθετο bis Ende 28 > 10 Prs. Compl. (G ωρ. εθ. bis 31¹ > Prs. 249), steht aber vor 37, 5.²

29. 𝔈² ※ si cogitaverit (𝔈¹s) extendere nebu𝔈¹※lam 𝔈² ※ aeque ad tabernaculum expandit eam, 𝔖 (i. T.) ※ .ܐ ܘܐܢ ܢܣܬܟܠ ܡܦܫܛܘܬܐ ܕܥܢܢܐ ܫܘܝܘܬܐ ܕܡܫܟܢܗ = M אף אם־יבין מפרשי־עב תשאות סכתו > 𝔎. G και εαν συνη απεκτασεις νεφελης ισοτητα σκηνης αυτου ist nach κ 𝔖 aus Θ· 𝔈 si = Prs. 106, 261 εαν. 𝔈 extendere nebulam = Σ εκτειναι νεφελην (Prs. 252). 𝔈 29² aeque bis eam giebt nur teil-

weise G wieder, schliesst sich weit mehr Σ an, vgl. Σ εξ ισης ως σκηνην εκπεταζει.

30. ※ ecce effundit super eum lucem suam 𝔋[2] ※ et radices 𝔋[1] ※ maris contexit, 𝔖 (i. T.) ※ ܗܐ ܡܦܫܛ ܥܠܘܗܝ ܢܘܗܪܐ ܘܫܪܫܐ ܕܝܡܐ ܟܣܐ = M הן פרש עליו אורו ושרשי הים כסה < 𝔎. G ιδου εκτενει επ αυτον η ωδη και ριζωματα της θαλασσης εκαλυψεν ist nach κ 𝔖 aus Θ. 𝔋 lucem suam = Σ (Fld.) φως αυτου.

31. 𝔋[2] ※ in eis enim (en. > 𝔋[1.2]) iudicabit populos ※ dabit escam plurimis, 𝔖 (i. T.) ※ ܒܗܘܢ ܓܝܪ ܕܐܢ ܠܥܡܡܐ ܢܬܠ ܡܐܟܘܠܬܐ ܠܗܘܢ ܕܣܓܝܐܝܢ = M כי בם ידין עמים יתן־אכל למכביר < 𝔎. G εν γαρ αυτοις κρινει λαους δωσει τροφην τω ακουοντι ist nach κ Reg. un. 𝔖 aus Θ. 𝔋 plurimis = *A* τω παμπληθυοντι (Prs. 252), Θ S A 𝔖 ισχυοντι, Σ παμπολλην.

32. in manibus contexit 𝔋[1] ※ lumen 𝔋[2] ※ et mandavit de eo in contrarium, 𝔖 (i. T.) ※ ܥܠ ܐܝܕܝܐ ܟܣܐ ܢܘܗܪܐ ܘܦܩܕ ܡܛܠܬܗ ܒܗܘ ܕܦܓܥ = M על־כפים כסה אור ויצו עליה במפגיע < 𝔎. G επι χειρων εκαλυψεν φως και ενετειλατο περι αυτης εν απαντωντι ist nach κ Olymp. Reg. un. 𝔖 aus Θ.

33. 𝔋[2] ※ ut 𝔋[1] ※ nuntiaret super illo amico suo 𝔋[2] ※ possessio𝔋[1]※nem contra eum qui ascendere nititur (𝔋[1] nituntur), 𝔖 (i. T.) ※ ܢܚܘܐ ܡܛܠܬܗ ܪܚܡܗ ܩܢܝܢܐ ܕܡܪܝܐ ܘܡܛܠܬ ܥܘܠܐ = M יגיד עליו רעו מקנה אף על־עולה < 𝔎. G αναγγελει περι αυτου φιλον αυτου κυριος κτησις και περι αδικιας ist nach 𝔖 aus Θ. In 𝔋 fehlt κυριος wie in 18 Prs. Compl. 𝔋 contra eum qui ascendere nititur, vgl. V et ad eam possit ascendere, schliesst sich an M an, und leitet עולה von עלה ab.

Kap. XXXVII.

1. 𝔋[2] ※ sed et 𝔋[1] ※ in hoc (𝔋[2] his) obstupuit cor meum 𝔋[2] ※ et evulsum est 𝔋[1] ※ de loco suo, 𝔖 (i. T.) ܘܪܗܪܐ[1] ※

[1] l. ܘܒܗܪܐ

אף־לזאת יחרד לבי M = ܐܬܬܙܝܥ ܠܒܐ ܕܝܠܝ ܘܫܪܐ ܡܢ ܕܘܟܬܐ ܕܝܠܗ ויתר ממקומו > K. G και ταυτης εταραχθη η καρδια μου και απερρυη εκ του τοπου αυτης ist nach κ S (nach S nur 1[1]) aus Θ. 𝔈 sed et = A καιπερ (Fld.)? 𝔈 in hoc = A εν τουτω.

2. 𝔈² ※ audite sonitum terroris et vocis eius (e. voc. ei. > 𝔈¹·²) 𝔈² ※ et 𝔈¹ ※ strepitum oris ipsius exeuntem, S (i. T.) ※ ܫܡܥܘ ܫܡܥܐ ܒܪܘܓܙܐ ܕܩܠܗ ܘܗܘܓܝܐ ܡܢ ܦܘܡܐ ܕܝܠܗ ܢܦܘܩ = M שמעו שמוע ברגז קלו והגה מפיו יצא > K. G ακουε ακοην εν οργη θυμου κυριου και μελετη εκ στοματος αυτου εξελευσεται ist nach κ S aus Θ. 𝔈 audite ist nach M übersetzt. 𝔈 terroris = A εν κλονησει? 𝔈 et vocis eius = A φωνης αυτου. 𝔈 strepitum = Σ ηχος?

3. ※ subter 𝔈¹ ※ universum caelum circuit 𝔈² ※ et lumen eius in finibus 𝔈¹ ※ terrae, S (i. T.) ※ ܠܬܚܬ ܡܢ ܟܠܗ ܫܡܝܐ ܫܘܪܝܬܐ ܕܝܠܗ ܘܢܘܗܪܗ ܥܠ ܟܢܦܝܗ ܕܐܪܥܐ = M תחת כל־השמים ישרהו ואורו על־כנפות הארץ > K. G υποκατω παντος του ουρανου αρχη αυτου και το φως αυτου επι πτερυγων της γης ist nach κ S aus Θ. 𝔈 circuit = A εφοδευσει(ς) αυτου.

4. 𝔈² ※ post eum fremet vox tonabit in 𝔈¹ ※ sonitu superbiae suae 𝔈² ※ et non poterit investigari cum audita fuerit vox eius, S (i. T.) ※ ܒܬܪܗ ܢܓܥܐ ܩܠܐ ܢܪܥܡ ܒܩܠܐ ܕܪܒܘܬܐ ܕܝܠܗ ܘܠܐ ܢܫܬܘܕܥ ܐܢܘܢ ܡܛܠ ܕܐܫܬܡܥ ܩܠܗ = M אחריו ישאג־קול ירעם בקול גאונו ולא יעקבם כי־ישמע קולו > K. G οπισω αυτου βοησεται φωνῃ βροντησει εν φωνη υβρεως αυτου και ουκ ανταλλαξει αυτους οτι ακουσῃ φωνην αυτου ist nach κ S aus Θ. 𝔈 vox = Prs. 106 φωνή. 𝔈 in sonitu = Σ συν ψοφω? 𝔈 et non poterit investigari cum audita fuerit vox eis = Σ και ουκ αν εξιχνιασθησεται ακουσθεντος του ψοφου αυτης.

5. 𝔈² ※ tonabit fortis in voce sua mirabiliter 𝔈¹: S (i. T.) ※ ܢܪܥܡ ܚܝܠܬܢܐ ܒܩܠܐ ܕܝܠܗ ܬܕܡܘܪܬܐ ܠ = M ירעם אל בקולו נפלאות > K. G βροντησει ο ισχυρος εν φωνη αυτου θαυμασια > Prs. 55, ist nach κ S aus Θ.

6.[2] ℌ[1] ※ et tempestas pluviae et temℌ[1]※pestas imbrium potestatis eius, S (i. T.) ܐ. ※ ܘܥܠܥܠܐ ܕܡܛܪܐ ܘܥܠܥܠܐ ܕܡܛܪ̈ܐ ܕܫܘܠܛܢܘܬܐ ܕܝܠܗ = M וגשם מטר וגשם מטרות עזו > 𝔎. G και χειμων υετος και χειμων υετων δυναστειας αυτου ist nach κ S aus *Θ*.

7.[1] in manu omnis ℌ[1] ※ hominis signat[1], S (i. T.) ※ ܒܐܝܕܐ ܕܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܬܡ ↙ = M ביד־כל־אדם יחתום > 𝔎. G εν χειρι παντος ανϑρωπου κατασφραγιζει ist nach κ Reg. un. S aus *Θ*.

10.[1] ※ et a spiritu dei dabitur glacies ℌ[1]: = M מנשמת־אל יתן־קרח > 𝔎. G S (i. T.) και απο πνοης ισχυρου δωσει παγος, s. ※ Prs. 248 (wie auch 10[2]), ist nach κ aus *Θ*.

13. ℌ[1] ※ sive in triℌ[1]※bu ℌ[2] ※ sive in terra sua ℌ[2] ※ sive in misericordia inveniℌ[1]※ri voluerit eam, S (i. T.) ܐ. ※ ܐܘ ܠܡܪܕܘܬܐ ܐܘ ܠܫܒܛܐ ܕܝܠܗ ܐܘ ܠܐܪܥܐ ܕܝܠܗ ܐܘ ܠܚܢܢܐ ܢܫܟܚ ܐܢܘܢ ↙ = M אם־לשבט אם־לארצו אם־לחסד ימצאהו > 𝔎. G εαν εις παιδειαν εαν εις την γην αυτου εαν εις ελεος ευρησει αυτον, s. ※ Prs. 248, ist nach S aus *Θ*. ℌ in tribu = Σ εις φυλην (Fld.)

17.[2] ※ ab ℌ[1]: austro, S (i. T.) ※ ܡܢ ܬܝܡܢܐ ↙ = M מדרום > G 𝔎. S[c.a] 24 Prs. Compl. Ald. απο νοτου ist nach κ aus *Θ*.

18. ※ firmabis cum eo caelos qui aequaliter ad videndum fusi sunt, S (i. T.) ܐ. ※ ܬܫܪܪ ܫܡܝܐ ܐܝܟ ܚܙܘܐ ܕܐܬܢܣܟܘ ↙ = M תרקיע עמו לשחקים חזקים כראי מוצק > 𝔎. G στερεωσεις μετ αυτου εις παλαιωματα ισχυραι ως ορασις επιχυσεως ist nach κ S (freilich nur 18[2]) aus *Θ*. ℌ lässt ισχυρ. unübersetzt.

Kap. XXXVIII.

2[2]. ÷ et me putat latere, S (i. T.) ÷ ܥܠܝ ܕܝܢ ܣܒܪ ܕܡܛܫܐ ↙ = G 𝔎 εμε δε οιεται κρυπτειν > M.

---

[1] ℌ[1.2] signatur.

5.[1] $\mathfrak{H}^1$ ∸ si nosti = M כי תדע, G ει οιδας. Der ∸ ist hier ein Irrtum.

7. [1] $\mathfrak{H}^2$ ÷ quando facta sunt simul. Es ist fraglich, auf welche Worte und wie weit der ÷ sich beziehen soll. quando fact. s. = G 𝔎 𝔖 (i. T.) οτε εγενηθησαν, d. i. aber = M ברן (ברא). Vielleicht ist der ÷ Versehen für ※ und sollte vor simul, 𝔖 (a. R.) ÷ ܐܟܚܕܐ .ܠ .ܐ stehen = M יחד > G.[1]

26. $\mathfrak{H}^2$ ※ ut et pluat super terram ubi non est vir ※ in deserto ubi non est homo, 𝔖 (i. T.) ܐܝܟܐ ܐܪܥܐ ܥܠ ܠܡܡܛܪܘ ※ ܕܠܐ ܐܝܬ ܓܒܪܐ ܒܡܕܒܪܐ ܗܘ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܪܢܫܐ ܒܗ = M להמטיר על־ארץ לא־איש מדבר לא־אדם בו > 𝔎. G του υετισαι επι γην ου ουκ ανηρ ερημον ου ουχ υπαρχει ανθρωπος εν αυτη, s. ※ Prs. 248, ist nach κ 𝔖 aus Θ.

27. $\mathfrak{H}^2$ ※ ut satiet invium et inhabitabile $\mathfrak{H}^2$ ※ et ut germinet herbae viror, 𝔖 (i. T.) ܠܡܣܒܥܘ ܠܐ ܡܬܗܠܟܢܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܥܡܪܢܝܬܐ ※ ܘܠܡܦܩܘ ܡܦܩܐ ܕܝܘܪܩܐ ↙ = M להשביע שואה ומשואה ולהצמיח מצא דשא > 𝔎. G του χορτασαι αβατον και αοικητον και του εκβλαστησαι εξοδον χλοης, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Reg. un. 𝔖 aus Θ.

32. ※ an aperies Mazuroth in tempore suo et Vesperum super aedi$\mathfrak{H}^1$※ficationem eius induces $\mathfrak{H}^1$: 𝔖 (i. T.) ※ .ܐ ܐܘ ܦܬܚ ܐܢܬ ܠܡܙܘܪܬܐ ܒܙܒܢܗ ܘܠܡܣܡܪܐ ܗܘ ܥܠ ܡܘܫܚ ܕܒܢܝܢܗ ܡܝܬܐ ܐܢܬ ܠܗܘܢ ↙ = M התציא מזרות בעתו ועיש על־בניה תנחם > 𝔎. G η διανοιξεις Μαζουρωθ εν καιρω αυτου και Εσπερον επι κομης αυτου αξεις αυτας ist nach 𝔖 aus Θ. $\mathfrak{H}$ super aedificationem = 𝔄 ܥܠ ܒܢܝܢܐ (𝔖 a. R. = επι οικοδομης Fld.).

37.[2] ※ et organa caeli in terram declinet. G 𝔎 𝔖 (i. T.) hat als 37[2] ουρανον δε εις γην εκλινεν. $\mathfrak{H}$ et organa caeli = Θ Σ και (η) οργανα ουρανου (4 Prs), $\mathfrak{H}$ in terram declinet = G εις γην εκλινεν.

---

[1] $\mathfrak{H}^3$ bricht bei 38,16[1] mitten im Worte „fon" ab.

Kap. XXXIX.

1. ℌ^1 ※ si cognovisti tempus pariendi tragelaforum in petris, S (i. T.) ܠ. ※ ܐܢ ܐܝܕܥܬ ܙܒܢܐ ܕܡܘܠܕܐ ܕܝܥܠܐ ܕܫܘܥܐ ↙ = M הידעת עת לדת יעלי־סלע < K. G ει εγνως καιρον τοκετου τραγελαφων πετρας ist nach κ Reg. un. S aus Θ. A hat 1^1 als 3^2.

3.^{2} ※ partus earum emittes, S (i. T.) ܠ. ※ ܣܚܠܐ ܕܝܠܗܘܢ ܬܫܕܪ ܐܢܬ = M חבליהם תשלחנה < K. G ωδινας αυτων εξαποστελεις > cum intermed. Prs. 261, suppleta a diversa manu Prs. 147, ist nach Olymp. Prs. 137, 138, 139 S aus Θ. A hat 3^2 als 3^1 (ελυσας).

4. abrumpent ℌ^1 ※ filii earum ℌ^2 ※ multiplicabuntur in tritico ℌ^2 ※ ex ℌ^1 ※ ibunt[1] et non revertentur ad eas, S (i. T.) ※ ܢܬܦܪܩܘܢ ܒܢܝܐ ܕܝܠܗܘܢ ܢܣܓܘܢ ܒܥܒܘܪܐ ܢܦܩܘܢ ܘܠܐ ܢܗܦܟܘܢ ܠܘܬܗܘܢ ↙ = M יחלמו בניהם ירבו בבר יצאו ולא שבו למו < K. G απορρηξουσιν τα τεκνα αυτων πληθυνθησονται εν γενηματι εξελευσονται και ου μη ανακαμψουσιν αυτοις ist nach κ Reg. un. S aus Θ. ℌ in tritico = G εν γενηματι? ℌ ad eas = Prs. 106, 261 επ αυτοις bzhw. Σ προς αυτας (Fld.).

6.^{2} ※ et tabernacula (ℌ^2 habitacula) eius salsuginem ℌ^1: S (i. T.) ܠ. ※ ܘܡܫܟܢܐ ܕܝܠܗ ܡܠܝܚܘܬܐ ↙ = M ומשכנתיו מלחה < K. G και τα σκηνωματα αυτου αλμυριδα, s. ※ Prs. 248, ist nach κ S aus Θ.

8. ※ consideravit montes pascuae suae ℌ^2 ※ et post omne viride quaerit ℌ^1: S (i. T.) ܠ. ※ ܢܣܟܘܪ ܛܘܪܐ ܕܪܥܝܐ ܕܝܠܗ ܘܒܬܪ ܟܠ ܝܘܪܩܐ ܒܥܐ ↙ = M יתור הרים מרעהו ואחר כל־ירוק ידרש < K. G κατασκεψεται ορη νομην αυτου και οπισω παντος χλωρου ζητει[1] ist nach S aus Θ. ℌ scheint νομης gelesen zu haben.

---

[1] cf. Lag.

12[1]. ※ quia, S (a. R.) ÷ ܠܗ ※ ܡܛܠܗܘ. Fld. bezieht den ※ von 𝔈 darnach auf ei, vor quia, das hexapl. Ursprungs ist S* Prs. 23 αυτω.[1]

13. 𝔈² ※ penna² struthionum mix𝔈¹※ta est alis herodionis et accipitris, S (i. T.) ܓܦܐ ܕܡܬܦܨܚܝܢ ܢܥܡܝܬܐ .ܐ ※ ܐ ܐܢ ܬܬܚܕ ܐܣܝܕܐ ܐܘ ܢܨܐ = M כנף־רננים נעלסה אם־אברה חסידה ונצה. G πτερυξ τερπομενων (A S^{c.c} νεελασα, Prs. 106 νεεεσσα, Prs. 138 νεελεσσα) εαν συλλαβη ασιδα και νεσσα vgl. dazu S am ob. R. ΤΕΡΥΞ ΤΕΡΠΟΜΕΝΩΝ ΝΕΕΛΣΣΑ [sic] ΑΝ ΣΥΛΛΑΒΗ ΑΣΙΔΑ ΚΑΙ ΝΕΣΣΑ. 𝔈 struthionum = V struthionum, ist nach M רננים übersetzt. 𝔈 herodionis et accipitris = *A* ερωδιου και ιερακος (Prs. 252 [248] vgl. auch S a. R. .ܐ ÷ ܕܗܪܘܕܐ ܘܕܒܢܝܨܐ) so auch V. G νεελασα, ist sicher aus *Θ*, zu dessen Übersetzungsart die Beibehaltung unverstandner hebr. Wörter gehört. G 13² ist nach S aus *Θ*. 𝔈 schliesst sich in 13² in dem, was er nicht aus *A* hat, nicht an *Θ*, auch nicht an *Σ* an, sondern übersetzt nach eignen Kenntnissen M. 𝔈 mixta est alis scheint auf M נעלסה אם־אברה zurückzugehen, indem 𝔈 Ms אם = עם auffasste.

14. 𝔈² ※ et re𝔈¹※linquit in terra ova sua 𝔈² ※ et in pulvere ca𝔈¹※lefiunt, S (i. T.) ※ ܡܛܠ ܕܫܒܩܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܒܥܝܗ̈ ܘܥܠ ܥܦܪܐ ܡܫܚܢܐ = M כי־תעזב לארץ ביציה ועל־עפר תחמם > G. G οτι αφησει εις γην τα ωα αυτης και επι χουν θαλψει ist nach S aus *Θ*. 14²—16 > Chrysost. (Prs).

15. et oblita est quia pes dispergit ea 𝔈¹ ※ et bestiae agri (ag. > 𝔈²) conculcabunt ea, S (i. T.) ※ ܘܛܥܬ ܕܪܓܠܐ ܡܒܕܪܐ ܠܗܝܢ ܘܚܝܘܬܐ ܕܕܒܪܐ ܬܕܘܫ = M ותשכח כי־רגל תזורה וחית השדה תדושה G. Denn G και επελαθοντο οτι πους σκορπιει και

[1] „In nostris codicibus sequitur lacuna inde a v. 9 huius capitis ad v. 8a cap. XL" Cias. S. XXXII. Damit ist die Kontrolle für die ※ in 𝔈 bzhw. S für Kap. 39, 9—40,8¹ verloren.

[2] In 𝔈¹ steht der ※ schon vor aream Vers 12², wahrscheinlich am Zeilenanfange, bezieht sich also auf Vers 13.

ϑηρια αγρου καταπατησει ist nach S aus Θ. ℌ ea 15^1 ist aus A bzhw. Σ, vgl. auch S. ℌ oblita est $= A$ επελαϑετο. ℌ ea 15^2 = Prs. 23 αυτα.

16. $ℌ^2$ ※ obduru $ℌ^1$ ※ it contra filios suos ne sint eius $ℌ^2$ ※ frustra labo $ℌ^1$ ※ ravit $ℌ^2$ ※ absque ullo timore, S (i. T.) ܩܫܝܬ ܒܢܝܐ ܕܝܠܗ̇ ܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܠܗ̇ ܠܣܪܝܩܘܬܐ ܠܐܝ ܕܠܐ ܕܚܠܬܐ = M הקשית בניה ללא־לה לריק יגיעה בלי־פחד ＜ G. Denn G απεσκληρυνεν τα τεκνα εαυτης ωστε μη εαυτην εις κενον εκοπιασεν ανευ φοβου ist nach S aus Θ.

17. $ℌ^2$ ※ quia despexit $ℌ^1$ ※ eam dominus in sapientia $ℌ^2$ ※ et non distribuit ei in $ℌ^1$ ※ tellectum, S (i. T.) ܡܛܠ ※ ܕܛܥܝܗ̇ ܠܗ̇ ܐܠܗܐ ܚܟܡܬܐ ܘܠܐ ܦܠܓ ܠܗ̇ ܐܠܗܐ ܒܣܘܟܠܐ = M כי־השה אלוה חכמה ולא חלק לה בבינה ＜ G. Denn G οτι κατεσιωπησεν αυτη ο ϑεος σοφιαν και ουκ εμερισεν αυτη εν τη συνεσει ist nach S aus Θ. Bei Chrys. fehlt 17^2—18^1.

18. $ℌ^2$ ※ cum tempus fuerit in altum se levabit (eleva- $ℌ^1$ ※ bit) $ℌ^2$ ※ et deridebit equitem et ascensorem $ℌ^1$: S (i. T.) ※ ܒܥܕܢܐ ܕܒܪܘܡܐ ܡܬܬܪܝܡܐ ܓܚܟܐ ܠܣܘܣܝܐ ܘܠܪܟܒܐ ܕܝܠܗ ↙ = M כעת במרום תמריא תשחק לסוס ולרכבו ＜ G. Denn G κατα καιρον εν υψει υψωσει καταγελασεται ιππου και του επιβατου αυτου ist nach S aus Θ. ℌ et vor der. wie Prs. 161, 248 Ald. Chrys. In ℌ fehlt αυτου nach επιβ. wie in Prs. 249.

23^2 ※ lanceae hastaeque cum tremore, S (a. R.) ※ .ܐ ܪܘܡܚܐ ܕܙܘܥܬܐ ܘܢܝܙܟܐ = M 23^2 חנית וכידון und 24^1 ברעש ＜ G. Prs. 249 λογχη και ασπιδος σεισμος ist aus Θ.

26^2 ※ et respiciens ad austrum, aber S ohne Zeichen im Text ܘܚܙܐ ܗܦܟ ܕܠܘܬ ܬܝܡܢܐ. Vielleicht ist der ※ Fehler für ÷ u. bezieht sich nur auf et respiciens = G καϑορων ＞ M.

28.² ※ in summitate petrae et in caverna, S (i. T.) ※ .ܐ ܥܠ ܫܢܐ ܕܫܘܥܐ ܘܒܡܛܫܝܬܐ ↙ = M על־שן־סלע ומצודה ＜ G. Denn G επ εξοχη πετρας και αποκρυφω ist nach S aus Θ.

29.² ※ longe oculi eius prospiciunt 𝔈¹: 𝔖 (i. T.) ܡܢ ※ ܪܘܚܩܐ ܚܙܝܢ ܕܝܠܗ ܘܥܝܢܘܗܝ ↙ = M למרחוק עיניו יביטו > G. Denn G πορρωϑεν οι οφϑαλμοι αυτου σκοπευουσιν ist nach 𝔖 aus Θ.

Kap. XL.

2.² 𝔈¹ ※ arguens deum respondebit ita, 𝔖 i. T. ܡܢ ܡܟܣܣ ܠܐܠܗܐ ܡܦܢܐ ܡܠܬܐ ܠܗ = G ελεγχων δε ϑεον αποκριϑησεται αυτην hat 2² nicht sub ※. 𝔈 scheint hier gegenüber 𝔖 das Richtigere zu haben.

4. ※ quid ergo iudicor ÷ commonitus et increpatus a domino 𝔈² ÷ audiens talia cum nihil sim 𝔈¹: 𝔖 (i. T.) ÷ ܡܢܐ ܬܘܒ ܐܢܐ ܡܬܕܝܢ ܐܢܐ ܟܕ ܡܬܪܬܐ ܐܢܐ ܘܡܬܟܣܣ ܐܢܐ ܠܡܪܝܐ ܘܫܡܥ ܐܢܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܟܕ ܡܕܡ ܠܐ ܐܝܬܝ ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܝܢܐ ܦܢܝܬ ܡܠܬܐ ܐܬܠ ܠܗܠܝܢ ↙ = G τι ετι εγω κρινομαι νουϑετουμενος και ελεγχων κυριον ακουων τοιαυτα ουϑεν ων εγω δε τινα αποκρισιν δωσω προς ταυτα. Dieser ganze Passus fehlt in M, bzhw. ist er eine freie Wiedergabe von Ms Text V. 2 u. 4. Vgl. τι . . . κριν. = הרב, νουϑετ. = יסור, και ελ. מוכיח, κυρ. = אלוה, ουϑ. ων = קלתי, τινα αποκρ. δ. מה אשיבך. Der ※ in 𝔈 ist Fehler für ÷. Geht in Wirklichkeit der ÷ in 𝔈 ursprünglich nur bis sim = G ων? Oder gehört auch manum ponam ad os meum noch hinzu?

16.¹ ※ eius 𝔖 (a. R.) ÷ ܒܡܠܘܗܝ ܕܝܠܗ ※ = M (במתנ)יו > G Aber sowohl 𝔖 (i. T.) als 𝔎 und Prs. 23, 249 αυτου.

16.² 𝔈² ※ eius, 𝔖 (a. R.) ÷ ܕܝܠܗ ܗ. ※ = M ו(ואונ) > G. Aber S A 𝔎 𝔖 (i. T.) αυτου.

23. ※ si fuerit inundatio non timebit 𝔈² ※ securus est ※ cum illisus fuerit Jordanis in os eius, 𝔖 (i. T.) ܠ. ※ ܐܡܬܝ ܕܢܫܘܦ ܝܘܪܕܢܢ ܒܦܘܡܐ ܕܝܠܗ = M הן יעשק נהר ולא יחפוז יבטח כי־יגיח ירדן אל־פיהו. In 𝔎 fehlt nur das in 𝔖 s. ※ Stehende. Der erste ※ ist also zu früh gesetzt. Oder soll dieser ※ besagen, dass non timebit aus Σ ου καταπλαγησεται — G ου μη αισ-

ϑηϑη — ist? G πεποιϑεν οτι προσκρουσει ο Ιορδανης εις το στομα αυτου, s. ※ Prs. 248 (wie auch schon 23[1]), ist aus Θ.

24. in oculo suo 𝔈[1] ※ suscipiet eum torto vertice pertundit nares 𝔈[1]: 𝔖 (i. T.) ܒܥܝܢܐ ܕܝܠܗ ܢܩܒܠܝܘܗܝ ܟܕ ܡܬܥܩܡ ܢܩܘܒ ܢܚܝܪܘܗܝ ↙ = M בעיניו יקחנו במוקשים ינקב־אף < 𝔎. G εν τω οφϑαλμω αυτου δεξεται αυτον ενσκολιευομενος τρησει ρινα, s. ※ Prs. 248, ist nach κ Reg. un. Olymp. 𝔖 aus Θ.

26.[1] ※ si 𝔈[1]: ligabis[1] circulum in ore eius, 𝔖 (i. T.) ※ .ܐ ܐܘ ܬܐܣܘܪ ܐܢܬ ܙܡܡܐ ܒܢܚܝܪܐ ܕܝܠܗ ↙ ※ .ܐ = M התשים אגמון באפו G ει δησεις κρικον εν τω μυκτηρι αυτου > 𝔎 Prs. 139, 147 ist nach 𝔖 aus Θ. 𝔈 in ore eius!

31.[2] ※ et in navibus piscatorum caput eius = M ובצלצל דגים ראשו > 𝔎. G 𝔖 (i. T.) και εν πλοιοις αλιεων κεφαλην αυτου ist hexaplar. Text.

Kap. XLI.

4. ※ non tacebo propter eum 𝔈[2] ※ et sermo virtutum miseretur aequalis sui 𝔈[1]: 𝔖 (i. T.) hat nur den Anfang ※ .ܐ s. ※. ܠܐ ܐܫܬܘܩ ܡܛܠܬܗ ↙. In 𝔎 fehlt der ganze Vers. G ου σιωπησομαι δι αυτον και λογον δυναμεως ελεησει τον ισον αυτου, s. ※ Prs. 248, ist nach κ (𝔖) aus Θ. 𝔈 sermo = A Prs. 23 λογος.

8. unus uni ※ adhaeret et spiritus non pertransibit eum: 𝔖 (i. T.) ※ .ܐ ܚܕ ܠܚܕ ܡܬܕܒܩܝܢ ↙ = M אחד באחד יגשו ורוח לא־יבא ביניהם. In 𝔎 fehlt nur der in 𝔖 s. ※ stehende 8[1]. G εις του ενος κολλωνται ist nach κ 𝔖 aus Θ. Prs. 248 hat den ganzen Vers 8 s. ※.

9. 𝔈[1] ※ vir fratri suo adglutinabitur: 𝔈[2] ※ continebuntur et non divellentur, 𝔖 (i. T.) ※ .ܐ ܓܒܪܐ ܠܘܬ ܐܚܘܗܝ ܢܕܒܩܘܢ ܐܚܝܕܝܢ ܐܚܕܕܐ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܝܢ ↙ = M איש־באחיהו ידבקו יתלכדו ולא

---

[1] 𝔈[2] ※ sigillabis.

יתפרדו > 𝔎. G ανηρ τω αδελφω αυτου προςκολληθησεται συνεχονται και ου μη αποσπασθωσιν ist nach κ (nach κ eigtl. nur 9²) S aus Θ.

15.² ℌ¹ ※ circumfusae ei et immobiles, S (i. T.) ܛܦܘ؛ ※ .ܐ ܢܬܬܙܝܥ ܠܐ ܥܠܘܗܝ ↙ = M יצוק עליו בל־ימוט > 𝔎. G καταχεει επ αυτον ου σαλευθησεται, s. ※ Prs. 248 (wie auch schon d. vorhergeh. κεκολληνται), ist nach S aus Θ.

18.² ※ hastae elatio et thoracis ℌ¹: = M חנית מסע ושריה > 𝔎. G S (i. T.) δορυ (C S^c.a 23 Prs. Ald. Compl. S επηρμενον) και θωρακα wird aus Θ sein. ℌ folgt aber Σ (κ Prs. 252) ουδε λογχης αρσις και θωρακος.

24.² ※ computavit abyssum quasi (ℌ² in) deambulacrum S (i. T.) ↙ ܠܡܗܠܟܐ ܐܝܟ ܠܬܗܘܡܐ ܚܫܒܗ ※ = M יחשב תהום לשיבה > 𝔎. G ελογισατο αβυσσον εις περιπατον ist nach κ aus Θ. ℌ quasi = C Prs. 23, 252 ως. ℌ² quasi in ist des Guten zu viel.

Kap. XLII.

3³. ℌ¹ ÷ magna et mirifica quae non noveram, S (i. T.) ↙ ܗܘܝܬ ܝܕܥ ܕܠܐ ܘܥܠܝܐ ܘܬܡܝܗܬܐ ܪܘܪܒܬܐ ÷ = M נפלאות ממני ולא אדע. Der ÷ sollte in S, wie vielleicht wirklich in ℌ, nur auf die Worte μεγ. και in G sich beziehen, da 'נפ von G durch 2 Worte wiedergegeben ist, wovon eins zuviel.

8. ※ vobis, S (a. R.) ⁖ ܠܟܘܢ ܐܢܬܘܢ ※ .ܐ .ܗ = M לכם > G S (i. T.), 𝔎 freilich ⲚⲎⲦⲚ.

8. ※ ad me ℌ¹: S (a. R.) ܠܘܬܝ .ܐ .ܐ = M אלי G 𝔎 S (i. T.) Prs. 249 προς με ist nach S aus *A* Θ.

16. ℌ¹ ÷ et omnes anni vitae eius fuerunt CCXLVIII, S (i. T.) ↙ ܘܚܝܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܡܐܬܝܢ ܫܢܝܐ ܕܝܢ ܘܟܠܗܘܢ ÷ = G𝔎 τα δε παντα ετη εζησεν διακοσια τεσσερακοντα > M Compl. ℌ CCXLVIII = A S^c.a C 22 Prs. Ald. S 𝔎 τεσσερακοντα οκτω.

16. ℌ² ※ et vidit Job filios suos ※ et filios filiorum suorum quarta generatione ℌ¹: S (i. T.) ܕܒܢܘܗܝ ܠܒܢܝܐ ܐܝܘܒ ܘܚܙܐ ※ .ܐ

ויראֿ את־בניו ואת־בני בניו ארבעה M = ܘܚܙܐ ܒܢܘܗܝ ܘܒܢܝ ܒܢܘܗܝ ܐܪܒܥܐ ܕܪ̈ܝܢ > דרות K. G και ιδεν Ιωβ τους υιους αυτου και τους υιους των υιων αυτου τεταρτην γενεαν, s. ※ κ, ist nach S aus Θ.

Das + G Ks nach Vers 17 steht in H scriptum est bis Minaeorum rex, ebenso wie in S ܟܬܝܒ bis ܡܠܟܐ ܕܡܝܢܝܐ = G γεγραπται bis ο Μειναιων βασιλευς s. ÷.

Schluss.

Fasse ich die Resultate der obigen Darlegungen kurz zusammen, so lässt sich etwa folgendes sagen:

1. Die Asterisken stehen in H^2 häufiger als in H^1, und zwar ist das Verhältnis ungefähr so, dass H^2 ca. 75 mal allein ※, H^1 ca. 25 mal allein ※ hat, das Zahlenverhältnis der je nur in H^2 oder H^1 stehenden Asterisken also wie 3 : 1 ist. Verschwindend klein ist die Zahl der ÷, die jede der beiden Handschriften für sich hat, auch hier ist der Vorzug auf Seiten von H^2. Zuweilen sind die in Rede stehenden Asterisken Fehler für ÷ z. B. H^1 7, 11. 10, 1. 12, 21. 34, 8; H^2 14, 5; oder direkt ungehörig z. B. 9, 25. 31, 35. Die wertvollere von beiden Handschriften ist hinsichtlich der hexaplarischen Zeichen H^2.

2. Im Grossen und Ganzen hat H weniger hexaplarische Zeichen als S. In einer Reihe von Fällen hat H allein S gegenüber ※, sei es, dass in S nur der in H gesetzte ※ z. B. 15, 27. 21, 23. 28, 5. 30, 3. 34, 11. 40, 2, oder die ganze asteriszierte Stelle fehlt z. B. 1, 6. 1, 16. 2, 8. 2, 13. 3, 3, oder in H der ※ für einen grösseren Passus als in S gilt z. B. 21, 21. 22, 20. 23, 9. 41, 4. Falsch steht der

※ in 𝔈 z. B. 3, 6. 5, 22. 9, 25. 12, 14. 22, 28. 31, 19. 31, 35. 33, 23. 36, 27; der ※ in 𝔈 ist Fehler für ÷ z. B. 7, 11. 10, 1. 14, 5 15, 11. 34, 8. 35, 2. 39, 26. Weniger häufig sind die Stellen, in denen 𝔈 allein gegenüber 𝔖 richtig ÷ setzt, z. B. 3, 11. 20, 7. In der weitaus grösseren Zahl der Fälle ist der ÷ in 𝔈 verglichen mit 𝔖 an falscher Stelle gesetzt, oder überhaupt unrichtig, oder Fehler für ※ z. B. 1, 18. 1, 22. 3, 10. 5, 9. 14, 22, 16, 15. 19, 8. 22, 29. 29, 12. 38, 5.

𝔈 ist ärmer und ungenauer hinsichtlich der haxaplarischen Zeichen als 𝔖. Das schliesst nicht aus, dass 𝔈 zuweilen bessere Angaben betreffs der hexaplarischen Zuthaten macht als 𝔖.

3. In den allermeisten Fällen folgt 𝔈 in den asteriszierten Stellen dem Texte von *Θ*. Die aus *Θ* übernommenen Ergänzungen verhalten sich zu denen aus *Σ* oder *A* ungefähr wie 10 bzw. 12 : 1. Stellen, in denen 𝔈 dem Texte von *Σ* folgt, sind z. B. 5, 11. 9, 22. 11, 10. 14, 21. 21, 10. 30, 4. 36, 29. 37, 13. 41, 18; einen grösseren Abschnitt hat 𝔈 aus *Σ* aufgenommen 32, 13—17. Stellen aus *A* sind z. B. 1, 6. 3, 5. 5, 10. 12, 10. 22, 6. 31, 17. 37, 3. 38, 32. Zuweilen giebt 𝔈 einen aus den späteren griechischen Übersetzungen gemischten Text z. B. aus *ΘΣ* 18, 17. 19, 29. In einer Reihe von Fällen lässt sich die Quelle der hexaplarischen Einschübe für 𝔈 noch nicht feststellen, da in 𝔖 und den hexaplarische Zeichen tragenden griechischen Handschriften die betreffenden Stellen anonym überliefert sind, oder der Asteriskus überhaupt fehlt, z. B. 1, 13. 2, 8. 2, 13. 3, 3. 5, 23. 7, 15. 11, 5. 12, 11. 13, 2. 13, 10. 13, 20. 16, 16. 18, 9. 19, 15. 19, 17. 23, 8. 24, 5. 30, 3. 34, 8. 34, 11. 34, 18. 40, 16. Es scheint, als ob sich nähere Beziehungen zwischen den asteriszierten Stellen 𝔈s und dem Texte von Prs. 249 finden; vgl. z. B. 1, 16. 2, 7. 2, 10. 2, 13. 3, 3. 3, 18. 5, 11. 5, 23. 9, 34. 10, 5. 12, 14. 14, 21. 14, 22. 15, 3. 18, 13.

19, 15. 22, 3. 22, 6. 23, 11. 24, 1. 34, 22. 34, 26. 35, 3. 39, 18. 39, 23. 40, 16. 42, 8.

𝔈 giebt im Allgemeinen in seinen asteriszierten Stellen den Text *Θ*s wieder, weniger häufig folgt er *Σ* und *A*.

Die auf 𝔈 bezüglichen Untersuchungen verfolgen in erster Linie den Zweck, einen Textzeugen für den Umfang der ursprünglichen LXX zu Hiob zu gewinnen. Für die Feld- Wald- und Wiesenkritik mag die Swete'sche Handausgabe des griechischen Hiob genügen, für ernstere Studien reicht sie nicht aus. Hat doch Swete nicht einmal die aus *Θ* in die gewöhnlichen griechischen Handschriften eingedrungenen Verse und Versteile in seiner Ausgabe gekennzeichnet, was doch nach dem Vorhandensein von Field's Hexapla nicht allzu schwierig gewesen wäre. Hoffentlich erfüllt die von Swete geplante grössere LXX-Ausgabe die auf sie gesetzten Hoffnungen auch nach der eben hervorgehobenen Seite hin. Vor allem wird der Herausgeber die Handschriften Prs. 248 und Colbertinus 1952 für Hiob auszubeuten haben. Im Allgemeinen wird 𝔈 unter den Versionen für die Gewinnung der *Graeca vetus* erst an dritter Stelle nach 𝔎 und *S* in Betracht kommen. Meine Einzelausführungen wollen als bescheidene Vorarbeit für die Rekonstruktion der vororigenistischen LXX zu Hiob aufgefasst sein.

In zweiter Linie gelten die Studien über 𝔈 der Geschichte der LXX überhaupt. In dieser Hinsicht wird noch der Frage näher zu treten sein, welchen griechischen Handschriften schliesst 𝔈 sich an? Damit greift aber die Untersuchung zugleich auf die erste Frage nach der Stellung 𝔈s zur „echten" LXX zurück. Erst wenn beide Fragen erledigt worden sind, wird sich ein annähernd abschliessendes

Urteil über den Wert von 𝔥 abgeben lassen. Dabei wird auch das Verhältnis von 𝔥 zur Vulgata mit in Betracht zu ziehen sein. So sehr wir auch dem Vielschreiber Hieronymus für seine Bemühungen um den hebräischen und griechischen Bibeltext zu Danke verpflichtet sind, das Urteil, das Augustin über ihn fällte — *quod Hieronymus nescit nemo scit* — wird sich auch für des Hieronymus lateinische Übersetzung des griechischen Hiob als eine arge Überschätzung der Kenntnisse und Verdienste des Hieronymus herausstellen.

Das oben über 𝔥 Gesagte bezieht sich nur auf die beiden mit hexaplarischen Zeichen versehenen Handschriften $\mathfrak{h}^1$ und $\mathfrak{h}^2$, sobald neue, bzw. bessere Handschriften entdeckt werden, wird das abgegebene Urteil zu ergänzen oder zu berichtigen sein — dass 𝔥 dann aber um eine Stelle als Textzeuge für die Kenntnis der *Graeca vetus*, etwa vor *S*, heraufrücken sollte, bezweifle ich. Wird es je dazu kommen, dass wir eine kritische Ausgabe von des Hieronymus Übertragung des griechischen Hiob erhalten?

Miscellen
zu Exegese, Grammatik und Lexicon.

Von **B. Jacob** in Göttingen.

I.
Jes. 7, 25.

„Mit Pfeilen und Bogen wird man dorthin kommen, denn Dornen und Disteln wird das ganze (Flach-)Land sein; und alle Berge, welche mit der Hacke behackt zu werden pflegen, dahin wird man nicht kommen aus Furcht vor Dornen und Disteln (לא תבוא שם יראת שמיר ושית) und es wird zur Trift für den Ochsen sein und zum Tummelplatz für das Schaf". —

Es ist unmöglich hier einen Sinn hineinzubringen. Wären Dornen und Disteln so abschreckend, dass um ihretwillen ein Ort von jedermann gemieden würde, so wäre gar keine Bodencultur möglich. Und man kommt ja doch dahin! Nämlich einerseits die Bogenschützen andrerseits die Herden, zu denen doch Hirten gehören. Örtern, die niemand betreten mag, werden ganz andere Schrecken beigelegt als Dornen und Disteln. Auch alle Conjecturen sind verfehlt, denn die Stelle erklärt sich auf die leichteste Weise. Alles wird mit einem Schlage klar, wenn wir sagen:

יראת שמיר ושית ist die Sense oder die obengenannte Hacke, das Beil oder ein ähnliches eisernes Ackergerät (der Schrecken der Dornen und Disteln).

Diese glückliche Erklärung hätte längst bekannt sein müssen, denn sie ist sehr alt. Sie ist deutlich ausgesprochen im Talm. jer. Nasir, letzter Satz. Dort wird gefragt, ob unter מורה das Schermesser zu verstehen sei und inwiefern das Wort mit ירא zusammenhänge א״ר ינאי כתיב וכל ההרים אשר במעדר יעדרון לא תבוא שם יראת שמיר ושית מה הדין חיורא[1] דחיל מן הדין פרזלא אף הדין סערא דחיל מן הדין פרזלא.

R. Janai sagte: s. Jes. 7, 25 wie die Dornen sich fürchten vor dem Eisen, so fürchtet sich das Haar vor dem Eisen.[2]

In demselben Sinne stand יראה sicherlich Sir. 23, 19 ὀφϑαλμοὶ ἀνϑρώπων ὁ φόβος αὐτοῦ = עיני אנוש יראתו.

Im Neuhebr. heisst יראה geradezu der Götze, der Fetisch, das Amulet, Sanh. 64a 106a הוציא יראתו מחיקו. d. h. entweder der Schrecken des Verehrers oder das, womit man feindseliges abhält und schreckt vgl. Gen 31, 42 פחד יצחק. Es ist indessen nicht zu verschweigen, dass hierbei vielleicht umgekehrt griechischer Sprachgebrauch eingewirkt hat, wie es nicht selten ist, dass bibl.-hebr. Wörter durch den Einfluss besonders natürlich des Aramäischen, aber auch des Griechischen und Lateinischen bestimmte Bedeutungsveränderungen erleiden, wenn es auch immer beweisend bleibt, dass sich gerade יראה dazu schickte. Über die Personification des Φόβος s. Dieterich Abraxas 1891 S. 87. Φόβοι = Gespenster S. 89. So will D. in ψ 91, 5 in φόβος νυκτερινός (פחד לילה) ein „Nachtgespenst" sehen.[3]

Jedenfalls ist hiermit eine crux interpretum beseitigt und z. B. daraufhin Kautzsch[26] § 118l zu cassieren.

---

[1] d. i. Dorn. So lese ich statt ביזרא (Samen).

[2] Dass LXX מורה Ri 13, 5. 16, 17; 1 S 1, 11 mit σίδηρος übersetzt, braucht nicht aufzufallen, denn so auch גרזן Dt 20, 19 und חרב Job 5, 20. 15, 22. 39, 22; s. auch Passow s. v.

[3] Wenn LXX v. 6 מִדָּבָר באפל יהלך übersetzt ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, so glaube man nicht, sie haben דָּבָר gelesen

Zu וכל ההרים אשר במעדר יעדרון sei noch bemerkt, dass der Ausdruck sprichwörtlich geworden zu sein scheint. Denn er tritt mitten in einem ganz prosaischen Zusammenhang auf Pea 2, 2 וכל ההרים אשר במעדר יעדרון א׳ע׳פ שאין הפקר יכול לעבור בכליו הוא נותן פאה לכל[1]

2.

Ez. 4, 10 f. 1 Chr. 9, 25 (12, 22) u. ä.

Der Prophet soll sich Brot bereiten und es 390 Tage auf der Seite liegend essen; „und die Ration in der du es essen sollst: ein Gewicht von 20 Sekel auf den Tag מעת עד עת תאכלנו, und Wasser mit Zumessung sollst du trinken 1/6 Hin מעת עד עת תשתה. Dies wird übersetzt: von Zeit zu Zeit (z. B. Siegfried bei Kautzsch, Arnheim bei Zunz.) 1 Chr. 9, 25 werden die levitischen Tempelwachen bestimmt. ואחיהם בחצריהם לבוא לשבעת הימים מעת אל עת עם אלה. Kautzsch: „ihre Brüder aber in ihren Dörfern hatten jeweilen für sieben Tage hereinzukommen, um sie zu unterstützen."

Auch hier verhilft die Kenntnis des neuhebr. Sprachgebrauchs zur Ermittlung des richtigen Sinnes. Im Talmud ist מעת לעת (z. B. Nidda 1, 1) eine häufige Redensart und bedeutet: von (einem bestimmten) Augenblick (eines Tages) bis zu demselben Augenblick (des folgenden Tages) = 24 Stunden lang.

Darnach ist Ez. 4, 10 f. so zu verstehen: die Ration soll 20 Sekel resp. 1/6 Hin betragen ליום „auf den Tag".

---

oder, was in gr. Hdschrr. häufig, versäumt πρᾶγμα in πρόςταγμα aufzulösen, sondern πρᾶγμα heisst Zauber, wie πρᾶξις Zauberrezept. ישור καὶ δαιμονίου = וְשֵׁד.

[1] Dergleichen findet sich öfter z. Beza 20b והביא כל צאן קדר aus Jes. 60, 7 und damit hätte Büchler: Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels Wien 1895 S. 115 auf das einfachste Schürer widerlegen können, der II 213 aus Bikkurim 3, 3 הפחות הסגנים הגזברים יוצאים לקראתם schliessen will, dass es mehrere Seganim gegeben habe.

Dies aber bedeutet einen Kalendertag, der, wann man auch angefangen hat, am Abend resp. Morgen zu Ende ist, oder auch nur den Tag im Gegensatz zur Nacht.[1] Darum wird hinzugefügt מעת עד עת = volle 24 Stunden z. B. von 10 Uhr Vorm. bis morgen 10 Uhr Vorm.

1 Chr. 9, 25 ist zu übersetzen: „Ihre Stammesbrüder aber (die momentan nicht zum Dienste erforderlich waren, hielten sich auf) in ihren Dörfern; (gewärtig) anzutreten[2] zum Dienst von sieben Tagen zu 24 Stunden mit jenen (alternierend)". d. h. der Dienst einer Levitenabteilung dauerte 7×24 Stunden, so dass er mit dem „Glockenschlage" aufhörte, mit dem er begonnen hatte. Aus 2 Chr. 23, 8 באי השבת עם יוצאי הש' die zum Wochendienst antretenden mit den abtretenden wird dies bestätigt und aus Thos. Succa 4, 24 erfahren wir, dass z. B. für die Priesterabteilung die Ablösung nach dem Mussafopfer stattfand.[3]

Eine Verkürzung des Ausdrucks scheint 1 Chr. 12, 22 vorzuliegen. כי לעת יום ביום יבאו täglich zur selben Stunde traten sie vor David an (zur Waffenübung, zum Exercieren unter ihm).

Auch im Biblischen ist עת immer ein fixierter Zeitpunkt vgl. bes. כעת מחר und עתה. Ein Wort für Stunde und Minute, um einen Tagespunkt genau anzugeben, giebt es doch nicht. Erst Thos. Ber 1, 3 lesen wir: Ein Tag = 24 Stunden (שעה), שעה = 24 עונה, עונה = 24 עת, עת = 24 רגע.

Die ähnlichen Verbindungen sind ähnlich zu erklären. מערב עד ערב Lev. 23, 32 heisst: von der Abenddämmerung bis zur (nächsten) Abenddämmerung. So wie Nu. 30, 15

---

[1] Daher die Sätze מקצת היום ככולו; ימי חייך = הימים, כל ימי חייך אף הלילות

[2] בא und יצא sind technisch.

[3] cfr. Joseph. c. Ap. II 108 mediante die.

ואם החרש יחריש לה אישה מיום אל יום heisst: wenn der Mann dazu stillgeschwiegen hat von heute auf Morgen, so heisst ψ 96, 2 בשרו מיום ליום ישועתו (1 Chr. 16, 23 מיום אל יום) nicht: von Tag zu Tag = jeden Tag, sondern: den ganzen Tag.

Est. 3, 7. Im ersten Monat d. i. der Monat Nissan im zwölften Jahre des Königs warf Haman das Los מיום ליום ומחדש לחדש d. h. von einem Tag auf den anderen und von einem Monat auf den anderen. Wir müssen uns diese am Neujahrstage vorgenommene abergläubische Manipulation folgendermassen denken. Es war ein bestimmtes Loszeichen festgesetzt, sagen wir: das Ziehen eines gewissen Stäbchens aus mehreren. Darauf wurde vor jedesmaligem Ziehen ein Tag des Monats genannt und so der Reihe nach die Tage (bis zum 13.) und der Reihe nach die Monate, bis Zeichen und vorhergenanntes Datum zusammentrafen.

Was מעת אל עת (לעת ψ 96 u. Chr. Est. verrät späte Zeit) für den Tag, das ist für das Jahr מימים ימימה Ex. 13, 10. Ri. 11, 40, 21, 19; 1 S. 1, 3, 2, 19. So ist auch מעולם עד עולם von dem einen Weltalter zu „dem" andern zu verstehen und die Conception von zwei Äonen עולם הזה und עולם הבא ist als biblisch auch sprachlich erwiesen, wenngleich auch die Idee unzähliger Äonen biblisch ist.

Die Übersetzung von Zeit zu Zeit ist einer der häufigen Fälle einer Irreführung durch den deutschen Sprachgebrauch, dem sich hier ganz von selbst der hebräische zu fügen schien.[1]

Durch den hebr. Ausdruck lernen wir auch einen entsprechenden syrischen besser verstehen. Die Phrase ܡܢ ܙܒܢ

[1] Ebenso sind Ausdrücke wie מיד אל יד, מפנים אל פנים, מגוי אל גוי u. a. zu erklären, es handelt sich zunächst nur um zwei nicht um eine unendliche Reihe.

ܠܥܕܢ̈ܝ findet sich z. B. bei Aphraates de paschate dreimal Parisot 522, 20 in der Vergleichung der Passion mit entsprechenden jüdischen Gebräuchen ܝܗܘܕܝܐ ܕܝܢ ܡܥܒܕܝܢ ܠܦܨܚܗܘܢ ܣܥܪܝܢܗܘܢ ܡܢ ܥܕܢ ܠܥܕܢ P: annuis vicibus, Bickell: von Zeit zu Zeit. Es ist nicht klar, ob hier nach Hebr. 10, 3 vom alljährlichen Versöhnungsfest die Rede; dann übersetzt P. richtig, B.'s Übersetzung ist jedenfalls falsch. 537, 9 von der Bestimmung des Ostertages: ܐܠܐ ܠܢ ܗܘܐ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܠܢ ܥܕܥܕܐ ܕܐܚܕܝܢ ܡܢ ܥܕܢ ܠܥܕܢ. 22. ܠܡܫܠܡܘ ܠܢ .... ܟܠ ܥܕܥܕܐ ܕܡܢ ܥܕܢ ܠܥܕܢ. Hier übersetzt B. richtiger: von Anfang zu Ende. P. falsch: singulis annis, quotannis.

3.

ψ 58, 9.

כמו שבלול תמס יהלך נפל אֵשֶׁת בל חזו שמש.

אשת kann hier nicht Weib heissen. Nicht nur der st. c. wäre auffallend, sondern das Wort nach נפל überflüssig. Vielmehr liegt hier ein unerkanntes Wort vor und das Wörterbuch ist mit einer neuen Vocabel zu bereichern. אשת = Maulwurf, bekannt in der Sprache der Mischna s. Levy u. Kohut, syrisch ܐܫܬܐ. So fasst es schon der Talmud auf Moed K. 6b מאי אישות . . . בריה שאין לה עינים s. ψ 58, 9. Ebense Targum אשותא und mit diesem Worte giebt Onk. תנשמת Lev. 11, 18 wieder. Der Parallelismus bestätigt es. Die „Frühgeburt des Maulwurfs" scheint uns allerdings grotesk, aber vielleicht schrieb man die (Schein-) Blindheit des Maulwurfs einem (regelmässigen) abortus zu oder נפל und אשת sind coordiniert oder 'נ ist als Glosse zu dem unverstandenen 'א hinzugefügt worden. Dies letztere ist am unwahrscheinlichsten, denn man hat wohl das Wort immmer gekannt.

Zu vocalisieren wäre wohl אֲשֻׁת. Hängt אשת mit תנשמת auch etymologisch zusammen?

4.

ψ 102, 8.

שקדתי וָאֶהְיֶה כצפור בודד על גג

Ich wache und bin wie ein Vogel, der einsam sitzt auf dem Dache. — Dies ist äusserst matt und man emendiert allgemein ואהמה o. dgl. Dies wird aber bedenklicher, wenn wir Ez. 2, 10 lesen קינים והגה וָהִי, auch hier glaubt man emendieren zu müssen in נְהִי. Wenn wir aber diese beiden Stellen zusammenhalten, so scheint es richtiger, ein eigenes Verbum היה wimmern, schreien anzunehmen, so dass ψ 102 zu übersetzen ist: ich wache und wimmere wie ein Vogel, der verlassen auf dem Dache sitzt.. Nun erst ist das Bild lebendig und treffend. הִי ist das Nomen dazu aus הָיִי. Dieses Verbum glaube ich auch in Jes. 26, 17 zu finden: wie die Schwangere, die dem Gebären nahe ist, kreisst und schreit (תזעק) in ihren Wehen, so schrieen (הָיִינוּ) wir vor dir; (auch) wir waren schwanger, haben gekreisst, haben gleichfalls geboren — Wind! Nur so ist der Vergleich in allen Punkten (Schwangersein, Kreissen, ächzend Schreien) durchgeführt.

Vielleicht liegt das Wort auch Hiob 3, 16 vor כנפל טמון לא אהיה כעללים לא ראו אור: wie eine verscharrte Frühgeburt hätte ich nie den ersten Schrei gethan, wie Kinder, die das Licht nie sahen (d. h. totgeborene).

Noch öfter mag dieses היה (ein tonmalendes Wort cfr. אהה) verkannt sein.

5.

ψ 111, 10.

ראשית חכמה יראת יהוה

Der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht. So wird der Vers stets anstandslos übersetzt und ist beliebt als Motto und Inschrift über Schulen und dgl. Dennoch unter-

liegt diese Übersetzung schweren Bedenken. יראת י״י ist die Respectierung Gottes als des Heiligen und Gerechten, mit dessen Vorstellung schlechtes Vorhaben sich nicht verträgt. Daher heisst es vorzugsweise Meiden des Bösen begründet auf dem Vermögen, Gutes und Böses d. h. das mit dem Gedanken an die sittliche Erhabenheit Gottes (ירא את) Verträgliche und Unverträgliche zu unterscheiden. Wie kann nun solche Gottesfurcht Anfang der Weisheit sein? Die Weisheit kann wohl der Anfang der Gotteswerke sein (Spr. 8, 22) oder identisch mit der Gottesfurcht (Hiob 28, 28) aber anstatt des Anfanges sollte die Gottesfurcht eher das Ende der Weisheit heissen. Nun ja, das heisst es auch hier. ראשית heisst öfter das Erste, Beste, Vorzüglichste (wie ראש); auch ראשית בכורים heisst: von dem, was frühzeitig reif wird (בכורים) das Vorzüglichste, nicht das erste Beste, sondern das Erste das Beste. Demnach ist zu übersetzen: das Beste an der Weisheit (ihre edelste Frucht) ist Gottesfurcht. Diese Erklärung ist auch ganz im Geiste der Bibel. Alle Wissenschaft und Weisheit hat nur Wert, insofern sie Sittlichkeit erzeugt, als religiöse Ethik.

Wenn man dagegen Spr. 9, 10 תחלת חכמה יראת יי׳ einwendet, so scheint hier einer der nicht unerhörten Fälle vorzuliegen, wo ein Späterer die seltene Bedeutung eines Wortes verkannt und es missverständlich in ein angebliches Synonym umgesetzt hat[1].

Das Beste hiess ראשית wahrscheinlich auch Sir. 11, 3 μικρὰ ἐν πετεινοῖς μέλισσα — καὶ ἀρχὴ γλυκασμάτων ὁ καρπὸς αὐτῆς קטנה בעוף דבורה — ראשית ממתקים פריה.

[1] Nachträglich ersehe ich, dass Steinthal (zu Bibel u. Religionsphilosophie II 205) ψ 111, 10 ebenso auffasst. Spr. 9, 10 übersetzt er: Princip (ἀρχή) Ziel, Zweck „was auch durch den Parallelismus des Verses gefordert wird.“

6.

Ex. 9, 14f.

über (כי אז) כי עתה

Der Ankündigung der siebenten Plage, des Hagels, geht eine Rede Gottes voraus, welche Socin bei Kautzsch folgendermassen übersetzt:

v. 14. Denn diesmal will ich alle meine Plagen dich selbst, deine Höflinge und Unterthanen fühlen lassen (כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך) damit du erkennst, dass es keinen giebt, wie ich, auf der ganzen Erde! v. 15. Eben hätte ich meine Hand ausrecken (כי־עתה שלחתי) und dich und deine Unterthanen mit der Pest zu Grunde richten können, so dass du weggefegt worden wärest (ותכחד) von der Erde . . . . . . ich werde aber morgen einen sehr grossen Hagelschlag niederfallen lassen . . . .

Dies ist ganz unverständlich. In demselben Atem werden alle Plagen angekündigt und dennoch nur ein Hagelschlag angedroht und gesandt! Vergebens bemüht sich Dillm. einen Sinn in dieses Stück hineinzubringen und muss schliesslich zu der so geläufigen aber auch so häufig trügerischen Auskunft einer Quellenscheidung seine Zuflucht nehmen. Wellh. gar hält v. 14 für eine auf Missverständnis beruhende Variation von v. 15. Aber es ist alles in bester Ordnung, wenn man mehrere Missverständnisse der Kritiker und Übersetzer aufklärt.

Hierzu ist zunächst eine Untersuchung über כי עתה erforderlich.

Diese Doppelpartikel wird — wo sie nicht getrennt als „denn nun“ zu übersetzen ist, — gebraucht, um den Folgesatz einer bedingten Annahme einzuführen. 31, 42 לולי אלהי אבי היה לי כי עתה ריקם שלחתני 43, 10 לולי התמהמהנו כי עתה שבנו זה פעמים Nu. 22, 29 . . . לו יש . . . כי עתה הרגתיך . . . 22, 23.

לא (l. לוּא) שמרת כי עתה 1 S. 13, 13 אולי נטתה כי עתה הרגתיך הכין Hiob 6, 3 לו ישקל כי עתה יכבד. Der Vordersatz, den wir hier immer mit לוּ oder לוּלי (אולי) eingeführt sehen, kann auch die Form einer Frage haben, die leicht in einen Satz mit לו oder לולי umgesetzt werden kann Hiob 3, 13 מדוע ומה לא (=לוּ) תשא כי 7, 21 קדמוני (=לולי ק') כי עתה שכבתי מי הוא (= לו) יריב עמדי כי עתה 13, 19 עתה אשכב. Der Vordersatz kann auch mit אם beginnen Hiob 8, 6 אם זך וישר אתה כי עתה יעיר. Durch die besondere Form des Folgesatzes veranlasst steht für כי עתה : כי אם 1 S. 25, 34 לולי מהרת כי אם נותר.

In demselben Umfange wie כי עתה wird כי אז gebraucht 2 S. 2, 27 לולי — כי אז 19, 7 לו — כי אז Hiob 11, 15 אם — כי אז[1] 22, 26 אם — כי אז. Häufiger nur אז 2 R. 5, 3 אחלי — אחלי — אז 119, 5. 6 ψ להכות (?לוּ הכית) — אז 13, 19 כי אז 119, 92 לולי — אז Jes. 58, 14 אם — אז Sprr. 2, 5 Hiob 9, 30f. dgl.; Jes. 58, 8 כי — אז ψ 124, 3 לולי — אזי.

Endlich findet sich ebenso כמעט und ψ 73, 2 כאין.

Wenn die Folge nicht mehr eintreten kann, so steht in der Apodosis stets das Perf. z. B. Gen 43, 10 hätten wir nicht gezögert, so wären wir schon zwei Mal zurückgekehrt. Ebenso steht im Vordersatz das Perf., wenn die Bedingung verpasst ist. Dagegen steht das Impf. (oder präsentisch-futurische Participalconstruction) wenn Vorder- oder Nachsatz etwas Mögliches oder sogar Wünschenswertes bezeichnen und dies immer bei אם (und כי).

Demnach stehen an unserer Stelle Ex. 9 כי v. 14 und כי עתה v. 15 in Relation.

2) Wir nennen die 10 Wunderzeichen Plagen und indem wir das Wort מגפות gleichfalls damit übersetzen, schleicht

---

[1] Diese Stelle fehlt in der neuen Concordanz von Mandelkern; dies ist bis jetzt der erste Fall, den ich bemerkt habe. Weniger erhebliche Druckfehler sind nicht selten.

sich der Irrtum ein, dass mit כל מגפותי die 10 „Plagen“ gemeint seien. Aber dies ist falsch. Die 10 Wunder heissen מופתים, אותות, מכות aber niemals מגפות. Dieser Plural kommt überhaupt nur an dieser Stelle vor. מגפה heisst der tötliche Stoss, כל מגפותי alle d. i. die sich auf alle erstreckenden tötlichen Stösse von mir. cfr. עברות.

3) Alle Plagen sind für Ph. zwar lästig aber sie treffen ihn nicht persönlich an Leib und Leben (אל לבך). Er bekommt die Macht Gottes nicht an sich selbst zu fühlen (בעבור תדע) und das geschieht, damit er mit vollem Bewusstsein die göttlichen Machtbeweise mit ansehe (למען הראותך את כחי) und davon erzählt werde.

Nunmehr können wir übersetzen:

v. 14. Wenn ich bereits diesmal alle meine Todesschläge an dich selbst, deine Diener und dein Volk austeilen wollte, damit du fühlest, dass niemand mir gleich ist in der ganzen Welt, v. 15. so reckte ich meine Hand aus und schlüge dich und dein Volk mit Verderben (= plötzlichem Tode) und du würdest vertilgt sein von der Erde. Allein um deswillen lasse ich dich (bis zum letzten Acte) leben, damit du meine Macht mit ansehest und man erzähle u. s. w.

1 S. 14, 30 Kittel bei Kautzsch: „wie viel mehr (אף כי לו) wenn die Leute von der heimlichen Beute, die sie gemacht haben, heute tüchtig gegessen hätten — so aber (כי עתה) ist die Niederlage unter den Philistern nicht gross geworden.“ Das kann Jonathan nicht gesagt haben, denn wenn die Leute sich sogleich über die Beute hergemacht hätten, um zu schmausen, so wären die Philister inzwischen längst über alle Berge. Jon. will sagen: wenn mein Vater mit seinem Verbot auch das Essen von ein wenig Honig am Wege verbieten wollte, so hat er damit Unheil über das Volk gebracht. „Ja! wenn die Leute sogleich von der gemachten Beute förmlich Mahlzeit gehalten hätten, (אכול

אכל) dann wäre die Niederlage nicht gross geworden," (wie sie in Wirklichkeit war). — —

Wie ist übrigens dieses כי אז כי עתה zu erklären? Ewald 8[8] 358a übersetzt es mit ja dann, Ges.-Kautzsch[26] § 148d 159ee ebenso oder: ja gewiss! sie betrachten also עתה als das wesentliche. König Syntax 415m dagegen: „der durch affirmierendes כי angezeigte Ruhepunkt der Gedankenbewegung ist durch ein beigefügtes עתה scharf fixiert."

Wenn wir aber fanden, dass ganz in derselben Bedeutung wie כי אז, כי עתה ein כמעט gebraucht wird, so dürfte das כי als ein losgelöstes כ' zu betrachten sein. Im Talmudischen ist diese Loslösung sehr gewöhnlich כי שושן wie Susa, כי מתניתן wie unsere Mischna, כי הדדי (gleichsam) zusammen. Auch in der Bibel findet es sich öfter (s. Mandelk. s. v.). Das כ' von כמעט ist das כ' einer Vergleichung, welche völlige Gleichheit ausdrückt und besonders zur Bezeichnung von Verhältnis- und Massbestimmungen gebraucht wird z. B. כאחד, daraus ist das „temporale" כ' zu verstehen. Diese Bedeutung hat auch das כי in כי אז = כאז, כי עתה = כעתה. Es bezeichnet das völlige Zusammenfallen von Bedingungen und Folge durch das כ' der Identität. Diese Verbindungen sind so constant, dass sich niemals כעתה und כאז selbst finden aber auch niemals כי מעט für כמעט.

7.

Die Aussprache der Segolate.

ZAW 1897 S 95, 1 ist ein Beispiel angeführt, wie ein Midrasch erst durch die Aufmerksamkeit auf die einsilbige Aussprache der Segolate verständlich wird. Es giebt aber auch in der Bibel selbst Stellen, deren rhetorische Absicht erst dadurch verständlich wird.

Es würde hier zu weit führen, die literarische Einheit und Eigenart von Dt 28 nachzuweisen. Sicher ist u. a. die

Absicht, durch die verschiedenen Formen der Alliteration, Assonanz, des Reimes, des schema etymologicum zu wirken. v. 20. את המארה ואת המהומה ואת המגערת v. 22 בשדפון ובירקון בחרחר ובחרב; 28. בשגעון ובעורון ובתמהון לבב 29. אך עשוק וגזול 33. לשמה ולמשל 35. רק עשוק ורצוץ 36. על הברכים ועל השוקים ולשנינה 53. 55. 57. מצור ומצוק.

v. 22. wo sich solche Effecte häufen, lesen wir: יככה י״י בַּשַּׁחֶפֶת וּבַקַּדַּחַת וּבַדַּלֶּקֶת. Sollten die Worte so gelesen werden, wie wir es gewöhnt sind, dann hätten die Worte, um den beabsichtigten Effect hervorzubringen, geordnet sein müssen: בַּשַּׁחֶפֶת וּבַדַּלֶּקֶת ובקדחת; aber man sprach βašaḥáft uβaqadáḥt uβadaláqt.

Ein anderes Beispiel ist Jos 22, 22 in einer mit höchstem Pathos vorgetragenen Beteuerung אל אלהים י״י אל אלהים י״י וג׳ אם בְּמֶרֶד אם בְּמַעַל lies: mard-maſl, wobei zu beachten, dass das ע in מעל ein dem ר׳ nahekommendes غ ist (مغل) auch בשדפון וּבַיֵּרָקוֹן las man: βašiddafon uβajirraqon.

Nochmals זֵכֶר לַדָּבָר.

Zu meiner Erklärung der talmudischen Phrase אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, welche ich in dem Excurse zu להזכיר gegeben habe, (ZAW XVII 72f.) hat Bacher (ibid. XVIII 83ff.) das Wort ergriffen, um sie als unnötig und misslungen nachzuweisen und die alte Erklärung wieder zur Geltung zu bringen. In dankenswerter Weise hat er sämtliche Stellen (46) aus der tannaitischen Literatur im Wortlaut aufgeführt und besprochen. Ich habe zunächst anzuerkennen, dass er meine Sammlung erheblich bereichert hat um 8 Stellen, nämlich seine Nummern 4. 13. 19 (aber = 37 bei mir resp. Weiss) 25. 27. 32. 33. 41. Die letzte Stelle war nur aus Versehen bei mir ausgefallen.

Seine Beweisführung kann mich indessen nicht überzeugen. Ich hatte mir eine ausführliche Begründung versagen zu müssen geglaubt als von der gegenwärtigen Aufgabe zu weit abliegend, aber behauptet, dass meine Erklärung sich aus einer Untersuchung aller Stellen ergebe, die ich kenne und davon kann man sich jetzt, nachdem alle diese Stellen und noch mehr im Wortlaut vorliegen, erst recht überzeugen.

Bacher behauptet mit den Früheren, die Phrase bedeute: obgleich für die These (דבר) kein vollgültiger Beweis (ראיה) vorhanden sei, so sei doch ein Merk- und Denkzeichen, ein Mnemonikon für sie vorhanden. Ich übersetzte: so wird sie (in einer nichthalachischen Stelle der Bibel) als thatsächlich vorhanden (und darum unbestreitbar)

genannt, angeführt, citiert (זכר = Citat) Der Unterschied ist der, dass nach Bacher für die These ein Beweis überhaupt nicht vorhanden ist, nach mir etwas, was den Beweis ersetzt und aufwiegt.

Ich glaube, dass meine Erklärung logisch, sprachlich und sachlich die richtigere ist.

Vor allem ignoriert Bacher den Vordersatz: Obgleich kein Beweis vorhanden ist .... Zu diesem Vordersatz erwarten wir mit Notwendigkeit einen Nachsatz des Inhalts: so werden wir doch durch etwas entschädigt, was denselben Dienst leistet. Das aber ist ein Mnemonicon keinesfalls. Das Bedürfnis des Tannaiten geht nicht dahin, die These zu behalten, sondern sie bewiesen zu sehen. Dieses Bedürfnis befriedigt das Mnemonicon nicht und wir können keine Logik erkennen in einem Satze: obgleich ich die Sache nicht technisch beweisen kann, so habe ich doch ein Mittel sie mir zu merken. Wohl aber wird das Beweisbedürfnis durch das Citat befriedigt. Für den juristischen Beweis (ראיה) tritt die geschichtliche Nachweisung (זכר) ein.

Die Construction זכר ל' in der Liturgie spricht gleichfalls nicht dagegen, denn Bacher selbst constatiert, dass in ihrem Sprachgebrauch זכר und זכרון promiscue auftreten und זכר in זכרו לברכה allerdings eine andere Bedeutung als die von ihm angenommene habe.

Sachlich aber ergiebt die Betrachtung der einzelnen Stellen das Ungenügende der bisherigen Erklärung. Bacher selbst gesteht, dass nicht immer deutlich zu erkennen sei, warum der betreffende Bibeltext nicht als vollgültige Beweisstelle, als ראיה betrachtet wurde. In der That kann es oft einen schlagenderen Beweis gar nicht geben, z. B. wo es sich um Feststellung und Rechtfertigung eines Sprachgebrauchs handelt No. 2. 3. 4. 6. 7. 11. 21. 22. 26. 38. 41. 43. 46.

So heisst es Mechilta zu 13, 9 (p. 21a) auf deine Hand] „das ist die Linke. Du sagst: die Linke! oder ist es nicht doch die Rechte? Antwort: א׳ע׳פ שאין וג׳ wie es heisst: Jes. 48, 13 meine Hand gründete die Erde und meine Rechte mass die Himmel, ferner Ri. 5, 26 ihre Hand streckte sie nach dem Pflock und ihre Rechte nach dem Arbeitshammer." Einen strikteren Beweis kann es nach talmudischer Exegese nicht geben. Denn der oberste Grundsatz dieser Exegese ist der Satz von dem zureichenden Grunde jeder biblischen Aussage. Nach diesem Grundsatz wird auch im Parallelismus der Glieder jedem Gliede eine singuläre Bedeutung und Absicht zugeschrieben und wenn in der einen Hälfte des Verses die Rechte genannt ist, so kann die Hand in der anderen Hälfte nur die Linke sein. Darum schliesst die Deduction: also bedeutet Hand überall die Linke. Demgegenüber führt denn ein anderer unter derselben Formel Gen. 48, 17 dafür an, dass die Hand auch die Rechte genannt werde und auch sein Beweis ist ganz strict, da es dieselbe Hand ist, die soeben יד ימין genannt war.

Kann es dafür, dass ערירי Kinderlosigkeit bedeute, einen volleren Beweis geben als Jer. 22, 30 oder (No 41) als Prov. 23, 20 für Dt. 21, 20 oder (43) als Esth. 3, 7 „im ersten Monat, das ist der Monat Nissan" dafür, dass der erste Monat Nissan heisse (Ex. 12, 2)? Ein „Mnemonicon" für solche Dinge ist doch ganz überflüssig.

Dasselbe gilt für die Fälle, in denen es sich um eine Sitte handelt (14. 28. 34). Für sie ist nicht ein biblisches Merkzeichen erforderlich, sondern für den, der auch hier auf biblischem Grunde stehen will, der Erweis, dass sie biblisch begründet sei und ein solcher Erweis ist die geschichtliche Nachweisung (זכר).

Der entscheidende Umstand aber ist dies, dass sämtliche Stellen, auf die man sich bezieht, ausserhalb

der gesetzlichen Texte stehen; so wird von Ex. 5, 3 bis Nu. 12, 14 keine einzige Stelle angeführt, dann wieder Nu. 25, 3 und sonst aus der Thora nur Genesisstellen. Dies ist es, warum keine ראיה vorliegt, sondern „nur" ein זכר das uns zeigt, dass die Sache vorkommt. Ist sie nicht bewiesen, so ist sie doch nachzuweisen. Daher schreibt sich der Umstand, dass manche dieser Stellen auch als vollgültiger Beleg ohne die Formel angeführt werden, weil man nicht immer darauf achtete, dass die Beweisstelle aussergesetzlich sei, wie man B. unter מן התורה auch ausserpentateuchische Stellen anführt.

Schliesslich nähert sich Bacher selbst meiner Erklärung, wenn er für זכר einmal (S. 96) „Hinweis" sagt, denn dies ist ja ungefähr: Citat, Anführung, oder (S. 94) ,,nicht vollgiltige exegetische Deduction".

Wenn man in amoräischer Zeit die Formel aufgab, so scheint mir dies nicht daran zu liegen, weil die Unterscheidung zwischen beweiskräftiger Herleitung und leichter Anknüpfung an den Bibeltext nicht durchzuführen war, denn auch die amoräische Zeit macht ja diese Unterscheidung und hat dafür den Terminus אסמכתא. Auch die Prägung dieses besonderen Ausdrucks für die Anlehnung spricht gleichfalls dagegen, dass bereits זכר diese Bedeutung habe. Ein Ausdruck der Tossaphot (zu Nidda 32ª Schlagwort וכשמן B. p. 97[2]) welche No. 39 von B.'s Liste unter אסמכתא anführen, also זכר = אסמכתא setzen, kann doch unmöglich massgebend für den ursprünglichen Sinn sein, so wenig wie Abraham ibn Esra's oft eigenartiger Sprachgebrauch. Was sagen aber Toss. an jener Stelle? ,,Wenn du einwirfst, dass man erst einen pentateuchischen Vers anführt (Lev. 22, 2) und dann eine אסמכתא (ψ 109, 18)" (וא"ת דמעיקרא מייתי מן התורה והדר מייתי אסמ') Dies spricht ja im Gegenteil für mich. 'אס hier für זכר ist eine aussergesetzliche Beweisstelle.

Die Aufgabe der Formel in amoräischer Zeit ist zu erklären aus dem gewachsenen Bedürfnis — und Vermögen — einen exacten Beweis zu schaffen.

Die Bedeutung זכר Denkzeichen, Erinnerungsmittel ist nicht nur nicht gesichert, sondern biblisch nirgends nachzuweisen, ich konnte deshalb auch zur empirischen Bestimmung des Wortes, die allein ich geben wollte (S. 69) nicht davon ausgehen. Aus dieser Beschränkung habe ich z. B. auf das Assyrische verzichtet, obgleich dies lediglich für mich spricht: zikru 1) Nennung, Name gleichbedeutend mit šumu und oft mit šumu verbunden. . . . . . 2) Kundthuung, Rede. Zukkurtu Existenz (Delitzsch s. v.)

Welche Vorstellung der Hebräer bei זֵכֶר, זָכַר gehabt hat, ist nach wie vor dunkel. Sicher nicht die deutsche: Erinnern d. h. etwas mit Anstrengung aus dem Innern hervorholen, etwas in der Tiefe Ruhendes über die Schwelle des Bewusstseins heben. Sich erinnern: die in einer gewissen Hinsicht versunkene Persönlichkeit zum eigenen Bewusstsein wecken. Sondern זָכַר heisst: sich etwas rücksichtigend gegenwärtig halten, auf etwas mit erregter Aufmerksamkeit achten und es berücksichtigen, beachten, (wohlwollend) erwägen und mit Fürsorge behandeln. Am besten trifft „Rücksicht", denn es giebt zwei wesentliche Momente von זָכַר: Die Beziehung auf Rückwärtsliegendes und das Wohlwollen.

Göttingen, Februar 1898.

B. Jacob.

Die Verwendbarkeit der Pešita zum Buche Ijob für die Textkritik.

Von Eberhard Baumann
lic. theol.

Vorliegende Untersuchung will an der umfassenden und in den Anfängen liegenden Arbeit teilnehmen, die alte Bibelübersetzung der Syrer, die sogenannte Pešita für die Eruierung des richtigen hebräischen Textes nutzbar zu machen. Sie schliesst sich den bereits vorhandenen Einzeluntersuchungen über alttestamentliche Bücher an, deren Anzahl trotz der allgemeinen Erkenntnis ihrer Notwendigkeit bisher eine sehr kleine geblieben ist.

Das Unternehmen, das Buch Ijob in der angegebenen Hinsicht zu behandeln, ist nun aber ebenso schwierig, wie es nutzbringend sein kann und erwünscht sein muss. Die Textkorruption ist in anderen Büchern des A.T. vielfach noch grösser als hier, markiert sich dafür aber bei den meisten derselben mehr als im Ijob, wo Zweck und Ziel selbst grösserer Abschnitte eine mehr oder weniger ungelöste Frage ist, wo demnach ein sicherer Massstab für die Erkennung des Sekundären vielfach mangelt. Wenn irgendwo, gilt es hier, dass das Singuläre und Absonderliche des Ausdrucks an sich noch kein Symptom der Verderbnis ist. Wo Forscher wie Dillmann und Bickell — um nur diese zu nennen — zu so entgegengesetzten Ansichten über die ursprüngliche Gestalt der grossen Dichtung gelangen können,

haben wir noch einen weiten Weg vor uns, um aus dem Dunkel der kritischen Unsicherheit herauszukommen.

Um so vorsichtiger gilt es in der Wahl der zur Verfügung stehenden Führer zu sein. Einer derselben, die Septuaginta, hat freilich den Vorrang des unverhältnismässig hohen Alters, doch nicht den der Zuverlässigkeit. Selbst kontrolliert durch den heterogenen Gesichtspunkt einer bestimmten poetischen Form des Buches (vgl. G. Bickell, kritische Bearbeitung des Jobdialogs in Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. VI und VII) ist dieser geeignet völlig in die Irre zu führen. Von dem Syrer, welcher in dieser Arbeit zum Führer gewählt ist, lässt sich u. a. nicht einmal Alter und Herkunft befriedigend bestimmen. Er gehört aber zu der Gruppe der jüngeren Übersetzungen, von denen wir das Vorurteil haben müssen, dass sie bereits vor einem wesentlich modifizierten Text gestanden haben, also in kaum geringerem Dunkel getappt sind als der heutige Kritiker.

Sind demnach die Erwartungen, mit denen wir an die Aufgabe herantreten, keine optimistischen, so werden wir um so weniger enttäuscht sein, wenn auch der Syrer uns vielfach im Stiche lässt; doch inwieweit das in der That der Fall ist, muss die Untersuchung selbst ergeben.

Was über die Pešita auf Grund alter Traditionen und Urteile der Syrer selbst zu sagen ist, kann hier füglich bei Seite gelassen werden. Das wenige, was aus dem spärlichen Material zu gewinnen ist, hat man bereits anderweitig zusammengestellt, vgl. Stenij de syriaca libri Jobi interpretatione quae Peschita vacatur § 2—4 (S. 5—18). Dagegen soll versucht werden, aus dem Texte selbst, wie wir ihn einsehen und prüfen können, Aufschlüsse über die Verwendbarkeit dieser Übersetzung für die Textkritik zu erhalten.

Wie not es thut, sich in die textkritische Brauchbarkeit einer alten Version genauesten Einblick zu verschaffen, ehe

man ihre Stellung zum masor. Texte in Abweichung oder Übereinstimmung in einer Reihe mit den Aussagen der andern Textzeugen registriert, ist von vornherein ersichtlich, wird aber u. a. bestätigt durch die neue Publikation von G. Beer. In der Vorrede zu seiner umfassenden und auf seltener Arbeitskraft beruhenden Untersuchung über den Text des Buches Hiob (Marburg, N. G. Elwert 1895. 97 S. VIII) kommt das Bewusstsein zum Ausdruck, dass eine diesbezügliche eingehende Besprechung der Versionen in Form von Prolegomena seiner Collationierung der Lesarten zweckentsprechend hätte vorausgeschickt werden müssen. Er hat darauf verzichtet in der Erwägung, dass jene Vorarbeit nur in einer Reihe von Einzel-Untersuchungen geleistet werden kann. Solange diese noch ausstehen, mangelt aber einer Arbeit, wie der von B. energisch zu Ende geführten, z. T. das Fundament. Der Zeugenwert der verschiedenen Übersetzungen kann im Ganzen und im Einzelnen nicht — oder nicht zutreffend-abgeschätzt werden. Hinsichtlich der Pešita habe ich dies genau beobachten können. Da B. natürlich nicht sämtliche Abweichungen P.'s von Mas. notieren kann, was auch der Zweck seiner Arbeit nicht fordert, begnügt er sich mit einer Auswahl; und hier tritt zu Tage, dass zu einer rechten Auswahl die genügende Einsicht in P.'s Textgeschichte und Übersetzerart fehlt. Neben vielen nur scheinbaren Abweichungen sind auch eine ganze Reihe solcher aufgeführt, die keinen oder nur sehr zweifelhaften und verschwindenden textkritischen Wert haben. Das wird im Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch im Einzelnen berührt werden. —

Zunächst sind die beiden Vorgänger zu erwähnen, die das engere Gebiet der Pešita zum Ijob betreten haben.

Der erste ist Edv. Stenij, welcher im Jahre 1887 eine Dissertation de syriaca libri Iobi interpretatione quae Peschita

vocatur geschrieben hat, von der jedoch nur der 1. Teil erschienen ist. Darauf hat A. Mandl ebenfalls in einer Dissertation im Jahre 1892 „die Pešittha zu Hiob" behandelt. Wenn sich des letzteren Abhandlung auch durch manche treffenden und scharfsinnigen Beobachtungen auszeichnet, steht sie doch an Gediegenheit und Gewissenhaftigkeit weit hinter dem Torso des erstgenannten zurück und weist besonders zwei empfindliche Mängel auf, davon ganz abgesehen, dass eine Frage von solcher Schwierigkeit und Ausdehnung wie die vorliegende nicht auf 35 Oktavseiten zu erledigen ist. Die Untersuchung ruht einzig und allein auf dem Text von Lee, ohne Stenij zu berücksichtigen, aus dessen Versuch erhellt, wie wichtig es ist, diesen durch Vergleichung mit andren Texten zu prüfen. Dass Mandl diese unerlässliche Vorarbeit unterlassen hat, beeinträchtigt den Wert seiner Resultate sehr wesentlich. Dazu sind die Rubriken, unter die er den Stoff ordnet, zu äusserlich gewählt und nicht geeignet, einen richtigen Einblick in seine Arbeit zu gewähren, während die Belege, die er für seine Thesen beibringt, grossenteils garnicht zutreffen. Dass endlich über das Verhältnis der Pešita zu den andren Übersetzungen so gut wie nichts gesagt ist, wenn auf zwei kurzen Seiten einige Berührungen verzeichnet werden, versteht sich von selbst. (Vgl. das Urteil Th. Nöldeke's im Litt. Centralblatt 1893 No. 2).

Stenij's Erörterungen sind, soweit sie reichen, im folgenden berücksichtigt und benutzt, während auf Mandl's Wahrnehmungen gelegentlich Bezug genommen wird.

Der Gang, den die folgende Untersuchung nehmen wird, ist mit dem von Stenij (§ 6, S. 19ff.) für die seinige skizzierten im ganzen übereinstimmend. Einer besonderen Begründung desselben bedarf es nicht; er wird durch eine Übersicht, die ich folgen lasse, ohne weiteres als gerechtfertigt erscheinen.

Plan.

§ 1. Über den Textzustand der Pešita zu Ijob.
- I. Der überlieferte Text.
  - 1. Die Zeugen;
  - 2. Varianten-Collation;
  - 3. Prüfung und Auswahl.
- II. Der Text vor Aphraates.
  - 1. Glossen;
    - a) Doubletten,
    - b) andere Zusätze,
    - c) deren Ursprung und Anlass;
  - 2. Sonstige Verderbnisse.

§ 2. Über den Charakter der Übersetzung.
- I. Methode und Fähigkeiten.
- II. Unbefangenheit und Selbständigkeit.

§ 3. Die Abweichungen vom masoretischen Text.
- A) Stellung zu den Varianten innerhalb der masoretischen Überlieferung.
- B) Die sonstigen Abweichungen.

§ 4. Über die Berührungen mit den andren alten Übersetzungen in Entfernung von Mas.
- 1. P und die Septuaginta;
- 2. P und das Targum;
- 3. P und die drei jüngeren Griechen;
- 4. P und die Vulgata.

§ 5. Emendationen des masoretischen Textes auf Grund der Pešita.

Litteratur.

Liber Iobi, S. Baer, Lipsiae 1875 = Mas.

Vetus Testamentum Hebraicum, B. Kennicott, Tom. sec., Oxonii 1780 = Ken.

Variae Lectiones Veteris Testamenti, J. de Rossi, Vol. III, Parmae 1786 = Rs.

Die Septuaginta (LXX) = O.

The Old Testament in Greek, H. B. Swete, Vol. II, Cambridge 1891.

De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretatione libri Iobi, G. Bickell, 1863 = Bi Diss.

Textkritisches zum Buche Ijob, A. Dillmann, Sitzungsberichte d. Berl. Ak. d. W. 1890, S. 1345—73 = Dillm. Sitzgsb.

Aquila (A) Theodotion (Θ) Symmachus (Σ)

vgl. F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Tom. II, Oxonii 1867

und Curae Hexaplares ad Iobum, Middeldorpff Vratisl. = Midd.

Das Targum (T)

vgl. in Hagiographa Chaldaice, P. de Lagarde, Lipsiae 1873

und in der Londoner Polyglotte 1656, Tom. III.

Die Vulgata (V)

vgl. in Biblia sacra latina Hieron. interpr., Heyse-Tischendorf, Lips. 1873

und in der Londoner Polyglotte.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs, G. Bickell in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1892 (Bd. VI) S. 136—47; 241—57; 327—34; 1893 (Bd. VII) S. 1—20; 153—68 = Bi.

Das Buch Hiob, F. Baethgen in Kautzschs H. Schr. = Bthg.

Das Gedicht von Hiob, A. Merx, Jena 1871 = Mx.

The book of Job, C. Siegfried, Leipzig-Baltimore 1893 (in the sacred books of the Old Testament, P. Haupt) = Sgfr.

Der Text des Buches Hiob, G. Beer, 1. Heft, Marburg 1895; 2. Heft, Marburg 1897 = Br.

Scholia in Vetus Test., E. F. C. Rosenmüller, p. V = Ros.

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A.T. 2. Lief. Hiob, A. Dillmann, 4. Aufl. 1891 = Dillm. Comm.

Beiträge zur Textkritik der Peschita, A. Rahlfs in Zeitschrift f. d. a. t. Wiss. 1889, S. 161 ff.

Das Buch des Propheten Ezechiel, C. H. Cornill, Leipz. 1886.

Fr. Baethgen, die Peschittha zu den Psalmen, in Schriften der Universität Kiel, 1878.

— Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen, in Jahrbb. f. pr. Th. 1882, p. 405 ff. u. p. 593 ff.

De Pentateuchi Versionis syriacae indole, Hirzel, Zürich 1825 = Hrz.

G. H. Bernstein in Ztschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft III, 387 ff., 391 ff. = Bst.

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, H. Gunkel, Göttingen 1895, S. 48—55 = Gkl.

Jos. Perles, meletemata Peschitthoniana, Vratisl. 1859.

Das Buch Hiob, K. Budde, Göttingen 1896 = Bu.

Das Buch Hiob, B. Duhm, Freiburg i. B. 1897 = Du.

§ 1. Über den Textzustand der Pešita zu Ijob.

I. Der Text nach den Zeugen.

1. Die Zeugen.

Über die Geschichte des gedruckten syrischen Ijobtextes hat Stenij das Nötige mitgeteilt. Ich begnüge mich damit, die zur Feststellung des Textes herangezogenen Ausgaben aufzuführen.

Biblia Sacra Polyglotta Londiniensia Briani Walton Londini 1657 = *pl.*

Vetus Testamentum Syriace . . . ed. S. Lee, Londini 1823 = *l.*

Translatio Syra Pescitto Vet. Test. ex cod. Ambrosiano, Ceriani, Mediolani 1876 = *a*.

ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܗ̄ ܕܕܝܬܩܐ ܥܬܝܩܬܐ. ܡܦܫܩܢܘܬܐ ܦܫܝܛܬܐ ܡܢ ܥܒܪܐܝܬ Urmia 1852 = *ur*.

Die Ausgabe von Mosul = *m*.

Die Handschrift Ussher's = *us* und Pococke's = *pc*, vgl. im 6. Bande der Londoner Polygl.

The Homilies of Aphraates . . ., W. Wright, London 1869 = *aphr*.

Commentarii Ephraemi Syri, opp. tom. II, p. 2—19 ed. Rom. = *e*.

Bar Hebraei Scholia in librum Iobi, H. Bernstein, Vratisl. 1858 = *bh*.

Die aus der Pešita geflossene arabische Übersetzung nach dem Text der Londoner Polyglotte = *ar*.

Nachdem ich eine genaue Vergleichung zwischen den Texten der Londoner Polyglotte, Lee's, Ceriani's, der Ausgaben von Urmia und Mosul, sowie der Citate des Aphraates und Barhebraeus angestellt hatte, habe ich meine Collation der Abweichungen mit derjenigen Stenij's verglichen und dabei bestätigt gefunden, dass er sorgfältig zu Werke gegangen ist. Entlehnt aus seiner Collation habe ich alles, was von Ephraim, den codd. Ussher und Pococke, sowie dem Araber beigebracht wird. — Es fehlt bei Stenij eine Vergleichung mit Aphraates, die doch nicht ganz nutzlos zu nennen ist, und mit dem Text von Mosul. Schon darum konnte ich mich nicht damit begnügen, bei meinen Ausführungen Stenij's Varianten-Verzeichnis einfach vorauszusetzen. Um aber das meinige nicht unnötig zu verlängern, habe ich alle Abweichungen fortgelassen, die nur innersyrische Verschiedenheiten in Orthographie und Grammatik betreffen, da sie für die Frage nach dem vorausgesetzten hebräischen Text nichts besagen. Dahin gehört z. B. die

einmalige Schreibung des Doppel-Tau's der Reflexivstämme des Verbums, das pleonastische Suffix vor dem Genitiv, der st. emph. statt des st. cstr., das Wegbleiben des Genitiv-Zeichens, der Fortfall des Alaf innerhalb eines Wortes, Plene- oder Defektivschreibung.

Beiseit zu lassen sind auch alle Verschiedenheiten, die auf der Arbeit der syrischen Masora beruhen, da diese durch einen zu grossen Zeitraum von der Entstehung der Pešita getrennt ist. Dahin gehört Satzeinteilung, Siame-Punkte, Kušaj und Rukakh u. a. m.[1]

Auch die Beischriften, Über- und Unterschriften, die die einzelnen Textausgaben in verschiedener Form und Ausdehnung bieten, haben als sekundäre Bestandteile keine Berücksichtigung zu erfahren.

Citiert werden im folgenden die Stellen nicht nach einer der verschiedenen Zählungen, die die Ausgaben bieten, sondern nach masoretischer Zählung. + bedeutet einen Zusatz, > eine Lücke, ~ eine Umstellung; bd, v und f sind Zeichen für codd. des Barhebraeus (vgl. Bernstein), cod. A und B solche des Aphraates (vgl. Wright), ceteri bezieht sich nur auf pl l a ur m mit der jedesmaligen Ausnahme.

Anmerkung: Ich nehme hier noch die Gelegenheit wahr, auf die wenigen Mängel der Stenij'schen Collation aufmerksam zu machen.[2] Ich übergehe dabei auch das nicht, was für das Ziel dieser Untersuchung selbst unwesentlich ist, da es auf Vollständigkeit ankommt. Zugleich ergänze ich die Zeugenreihe.

1. Übersehen hat St. folgendes:

2, 10 l pl bh ܡܡܠܠ m a ur ܡܡܠܠܝܢ ‖ 3, 26 anf. ur m ܘܠܐ

---

[1] Vgl. zu alledem Br a. a. O. ad 1, 11 (S. 4) 1, 15 (S. 7) 4, 12ª (S. 24) 12, 14ᵇ (S. 74) 14, 3ª (S. 84) 27, 5ᶜ (S. 173) 31, 40 (S. 204) 32, 2ª (S. 205) 37, 7ᵇ (S. 233).

[2] Vgl. Stenij a. a. O. S. 28—51.

ܡܫܟܚ a pl l ܡܫܟܚ ܠܐ || 7, 3 m ur pl l ܘܡܠܟܘܬܐ a ܘܡܠܟܘܬܐ (durch Verwischung) || 8, 13 m ur ܐܘܪܚܬܐ a pl l ܐܘܪܚܬܗ || 12, 23 hat St. übersehen, dass a wie die andern ܘܡܕܡ bietet, davor aber (die Dublette?) ܘܡܕܡ ܠܟܠ ܗܘܘ ܡܫܟܚܝܢ ܠܡܕܡܐ beibringt. || 14, 21 ur ܢܥܒܕܘܢ ܘܠܐ a m pl l ܢܥܒܕܘܢ ܠܐ || 15, 2 ur m pl l ܒܥܒܕܬܐ a ܒܥܒܕܬܐ | 11 pl l ܐܚܪܢ ur m a ܐܚܪܢ | 26 ur m pl l ܡܥܒܕܐ a ܡܥܒܕܐ | 32 a ܐܚܕ ur pl l ܚܕ m ܚܕ | 35 ur ܡܫܟܚ m a pl l ܡܫܟܚ || 18, 14 ur ܡܫܡܫܐ a m pl l ܡܫܡܫܝܢ || 24, 12 a pl l ܒܝ ur m ܒܝ || 32, 15 ur ܕܠܗ m a pl l ܘܠܗ || 39, 21 ur m pl l ܚܘܫܒܐ a ܚܘܫܒܐ || 41, 11 bh ܘܐܦ ܡܫܡܫܢ ceteri ܘܐܦ ܡܫܡܫܢ | 19 ur ܢܫܡܫܘܢ m a l pl ܢܫܡܫܘܢ || 42, 3 ur ܕܠܐ ܢܦܠ m pl l a ܘܠܐ ܢܦܠ.

2. Sodann sind folgende seiner Notizen zu verbessern: 6, 20 hat ur ܡܠܟܐ || 10, 16 hat ur ܡܟܬܒܢܐ | 10, 22 hat ur ܡܫܡܠܝܐ || 18, 19 hat ur ܟܢܫܐ || 24, 4 hat ur ܐܬܓܠܝܬ || 30, 6 hat ur ܕܥܒܕܐ || 32, 6 hat ur ܚܘܫܒܢܐ | 32, 15. 16 hat ur jedesmal ܠܐܘܪܚ || 36, 2 hat ur ܘܐܫܪܝ || 38, 19 hat ur ܐܝܟ ܗܘ || 39, 15 hat ur ܕܐܝܟܐ || 40, 24 hat auch pl ܒܥܒܕܬܐ.

2. Verzeichnis der Varianten.

(Vgl. Stenij 28—51.)

I.

4 a ur m ar ܠܡܠܟܘܬܗ e pl l ܠܡܠܟܘܬܗ || 5 a ur m l bh ܗܘܐ pl ܗܘܐ || 9 a m pl l ܫܢܝܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ur > ܫܢܝܢ || 15 a ur m ܘܢܫܟܚ ܫܢܝܢ ܦܓܪܐ ܘܢܫܟܚ ܘܫܢܝܢ ܦܓܪܐ pl l ܘܢܫܟܚ ܫܢܝܢ ܦܓܪܐ ܘܫܢܝܢ || 19 a ur m pl l ar ܐܬܬ pc ܘܐܬܬ || 20 a ar ܡܢܝܢ ur m pl l ܘܡܢܝܢ || 21 a ur m l ܘܐܡܪ pl ܘܐܡܪ.

II.

1 e ܡܢ ܡܠܟܐ ܘܐܬܐ ceteri ܡܠܟܐ ܐܦ ܘܐܬܐ || 4 a ur m e l ܡܠܟܐ ܢܫܡܥ pl ܟܠ ܡܫܡܥ || 6 e ܘܢܫܡܥܘܢ ceteri ܢܫܡܥܘܢ ܕܟܠܗܘܢ || 7 e ܘܟܠܗܘܢ bh ceteri ܘܡܫܝܚ ܠܐܘܪ ܕܫܡܥܘܢ ܫܡܥܐ || 9 a ܠܐܠܗܐ ur m pl l ar ܠܐܠܗܝܢ || 10 ur m pl l ܐܦܠܐ ܢܓܘܪ a ܐܦ ܠܐ ܢܓܘܪ || 11 e

ܠܫܡܝܐ ceteri ܠܐܪܥܐ ܡܢ ܪܫܗ ܠܫܡܝܐ || 13 e ܥܡܗ ܐܢܫ ܡܢܗܘܢ ܡܠܬܐ omnes alii > ܡܢܗܘܢ | ar a ur m l ܟܐܒܗ ܘܟܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܐܒܐ pl ܟܐܒܐ ܟܐܒܗ ܘܟܐܒܐ ܐܚܝܕ.

III.

4 a ur m ܘܠܐ ܬܬܒܥܝܘܗܝ pl l e > ܘ || 9 a ܢܗܘܪܐ ur m pl l ܢܘܗܪܐ || 10 a ur m ar ܕܐܚܕ pl l ܐܚܕ || 13 bh solus > ܘܗܫܐ || 16 a m ur ܐܝܟ ܣܩܛܐ l ܐܝܟ ܣܩܛܐ pl ܡܢ ܣܩܛܐ || 19 a. Schl. aphr + ܐܝܟ ܠܐ ܢܗܘܐ ܕܡܫܥܒܕ ܗܘܐ ܠܗ || 24 bh > ܩܕܡ hinter ܠܚܡܝ || 26 a pl l ܫܠܝܬ ܐܦ ur m + ܘ davor.

IV.

3 ur m e pl l ܪܕܝܬ a ܐܪܕܝܬ | e ܕܢܫܚܬܐ ܘܐܝܕܝܐ ceteri ܘܐܝܕܝܐ ܕܪܦܝܢ || 5 a ur m pl ܘܐܬܠܗܝܬ l ܘܐܬܠܗܝܬ || 7 a m pl l ܘܐܝܟܐ ur ar ܐܝܟܐ || 21 ur m pl l ar ܢܡܘܬܘܢ a us ܢܡܘܬܘܢ | ur m a us[1] bh ar ܘܡܬܩܪܒܝܢ pl l ܘܡܬܩܪܒܝܢ.

V.

1 us ܕܡܥܢܐ ceteri ܡܥܢܐ || 4 a pl l ar ܘܠܡܫܚܠܦܐ ur m ܠܡܫܚܠܦܐ || 6 ur m pl l ܐܠܐ a ܘܐܠܐ || 7 e ܒܢܝܫܐ ܠܚܘܕܝܗ bh ceteri ܒܢܝܫܐ || 15 a ܡܢ ܦܘܡܗܘܢ ur m pl l > ܡܢ || 16 a ur m ar ܣܢܐܐ pl l ܣܢܐܐ || 21 a pl l ar ܡܢ ܓܠܐ ur m + ܘ || 23 bh ܥܡ — ? — ceteri ܥܡ ܟܐܦܐ || 27 us pc ܕܟܠ ܗܝ ceteri ܗܝ ܕܟܠ.

VI.

5 a m bh pl l ܚܙܪܐ ur ܚܙܪܐ || 11 e ܗܝ ܣܝܒܪܬܐ ceteri ar ܘܡܢܘ ܗܘ ܣܝܒܪ || 16 bd ܕܟܠܝܢ v f e ceteri ܟܠܝܢ || 20 a ur m ar ܩܪܒܘ pl l ܘܩܪܒܘ || 21 ur m pl l ar ܠܟܠ a ܠܟܠ ܠܟܠ || 26 a ur m bh ܗܘ pl l ܘܗܘ | bh ܡܟܣܝܢ a ur m pl l ܡܟܣܝܢ | m l ar ܘܡܟܣܝܢ ܪܘܚ ܡܠܠ ur ܘܡܟܣܝܢ ܪܘܚ ܡܠܠ a pl ܘܡܟܣܝܢ ܪܘܚ ܡܠܠ bh ܘܡܟܣܝܢ ܪܘܚ ܡܠܠ || 30 a m pl l ܡܠܠܝ ur ܡܠܠܝ.

[1] Am Rande von einem gewissen Gregor.

VII.

2 a m pl l ܠܡܫܠܡܘܗ ur ܠܡܫܡܠܝܘܗ ‖ 4 ur m ܘܐܢ (ar فَإِنْ) a pl l ܐܢ ‖ 8 m pl l ar ܐܝܟ a ur ܐܝܟܐ ‖ 14 us pc ܐܬܚܠܝܢ ܡܫܬܪܝܢ ceteri ܐܬܚܠܝܢ ܒܫܠܝܡ.

VIII.

5 a ܐܬܬܡܩ ur m pl l ܐܬܡܩ ‖ 9 a pl l ܠܐ ܡܚܒܝ ur m ܣܢܝ ܠܐ ܡܚܒܝ ܣܢܝ ‖ 12 bd ܡܬܚܫܒܝܢ v f ceteri ܡܬܚܫܒܢ ‖ 16 a ur m pl l ܗܘ ܪܗܛܐ; bh > ܗܘ.

IX.

4 ur m pl l ܠܗ ܗܘܐ a ar > ܠܗ ‖ 9 bh ܚܡܬܐ ceteri ar + ܘ | a ur m ar ܠܟܠܐܢܫܐ pl l ܟܠ ܐܢܫܐ ‖ 18 a pl hinter ܡܕܝܢܬܐ + ܕܐܘܪܫܠܡ ܘܐܘܪܫܠܡ (> ur m l ar) | 24 ur m ܚܠܒܐ a pl l ܚܠܒܗ e ܚܠܒܢ ‖ 25 a us pc ܕܪܘܛܐ ur m pl l ܪܘܛܐ ‖ 27 a m pl l ar ܡܙܢܝ ܚܡ ur ܡܙܢܝ ܟܠ | a ur ܢܫܝ m ܢܫܝ pl l ܢܫܝ | m pl l ar ܡܬܚܒܢܢ a ܡܬܚܒܢ ur ܡܬܢܫܝܢ.

X.

1 a ur m ܒܢܝܢ pl l ܒܢܝܢ ‖ 2 ur m pl l ar ܘܐܘܪܚܝܢ a > ܘ | ur m pl l ܡܢܐ a ܗܘ ܡܢܐ ‖ 4 ur ܡܣܟܢܐ a m pl l ܗܘ ܡܣܟܢܐ ‖ 8 us ܠܡܬܟܠܐܢ ceteri ar ܘܠܡܬܟܬܒܢ ‖ 11 ur m pl l ܡܦܪܣܐ a ܘܡܦܪܣܐ dahinter e ∔ ܡܠܐ ܒܫܡܝܐ ܕܝܢ ܟܠܡ vgl. 12, 22 ‖ 21 a ar ܘܕܬܟܠܢ ur m pl l ܕܬܟܠܢ ‖ 22 ur m pl l ܐܢܬܐ ܕܡܘܬܐ a ar > ܐܢܬܐ bh ܐܢ ܡܘܬܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܡܘܬܐ — ? — | a pl l ar ܕܪܝܟ ur m ܘܪܝܟ | a ur ܡܫܡܠܝܐ m pl l ar ܡܫܡܝܐ pc us = a ur, nur > ܘ.

XI.

2 ur m aphr (cod A) ܐܠܐ a pl l ܘܐܠܐ aphr (cod B) ܐܠ ‖ 7 e ܕܟܠ ceteri ܟܠ ‖ 13 a ur m ar ܐܝܟ pl l ܐܝܟ ‖ 17 e ܢܫܡ ceteri bh ܢܫܡܘܢ.

XII.

4 e ܘܠܡܪܐ ceteri ܘܡܪܐ || 5 e ܕܢܦܪܣ ceteri ܠܡܦܪܣܘܗ || 8 a m pl l ar ܠܐܪܥܐ ur ܠܐܪܥܝ || 14 a ur m ܡܢܘ pl l ܡܢ || 18 a pl l bh ܡܠܟܐ ur m ܠܡܠܟܐ || 20 a m ur aphr ܡܡܠܠܐ pl l ܡܡܠܐ || 22 e ܕܡܢ ܚܫܟܐ ceteri ܡܢ ܚܫܘܟܐ vgl. 10, 11 || 23 a vor ܘܡܘܒܕ + ܘܡܒܕܪ ܠܗܘܢ ܡܣܓܐ ܠܥܡܡܐ || 25 a ur m ar ܘܡܛܥܐ pl l ܡܛܥܐ.

XIII.

1 e ܗܠܝܢ ܕܫܡܥܬ ܡܢܗܝܢ ܚܙܬ ܥܝܢܝ ܘܡܢܗܘܢ ܕܫܡܥܬ ܫܡܥܬ ܐܕܢܝ ceteri ܗܐ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܚܙܬ ܥܝܢܝ ܘܫܡܥܬ ܐܕܢܝ || 3 us pc ܡܬܟܘܫܘ ceteri ܘܡܬܟܘܫܘ || 4 a pl l ܒܪܡ ܕܝܢ ur m > ܕܝܢ || 9 m pl l ܡܬܠܥܒܝܢ a ܡܬܥܒܕܝܢ ur ܡܬܠܥܒܝܢ || 13 ur m pl l ܐܦ a ܘܐܦ || 19 a ur m l ܕܗܫܐ pl ܘܗܫܐ || 22 a ur pl l ܘܐܬܦܢܝܢ m ܘܐܬܦܢܝ || 26 e ܕܡܣܩܬ ܡܪܬ ܘܟܬܒ us ܘܟܬܒܬ ceteri ܕܟܬܒܬ | a m ur ܚܛܗܐ pl l ܚܛܗܝ || 27 a ur ܒܟܠܗܘܢ m pl l ܟܠܗܘܢ | e ܒܟܠ ceteri ar ܘܟܠ || 28 bh ܗܘܐ e ceteri ܗܘ.

XIV.

2 a ur m ܘܢܦܩ ܘܢܦܠ pl l ܢܦܩ ܘܢܦܠ || 3 ur m pl l ܐܦ a ܘܐܦ || 10 e ܐܘ ܓܒܪܐ ܕܡܝܬ ceteri ܓܒܪܐ ܡܝܬ || 12 e aphr ܡܬܬܥܝܪܝܢ (cod. A ܡܬܥܝܪܝܢ) bh ceteri ܢܬܬܥܝܪܘܢ || 13 a ur ܕܬܛܫ m pl l ܕܬܛܫܢ || 16 ur m pl l ar ܡܛܠ ܚܛܗܝ ܕܚܛܐ e ܚܛܐ ܚܛܗܝ — ? — a ܡܛܠ ܕܚܛܐ ܚܛܗܝ | a pl l ar ܟܠܗ ur m ܟܠ || 21 a m pl l ܠܐ ܢܥܝܩܘܢ ur ܘܠܐ ܢܥܝܩܘܢ | a m pl l ܘܠܐ ܢܙܥܪܘܢ ur ܠܐ ܢܙܥܪܘܢ.

XV.

9 a m pl l ar ܡܢܐ ܝܕܥ ur ܐܘ ܡܢܐ ܝܕܥ || 11 a ur m ܐܪܓܙ pl l ܐܪܓܝܙ || 12 ur m pl l ܘܡܫܠ a (ar) ܘܡܬܡܫܠ || 14 e ܒܪܢܫܐ ceteri ܐܢܫܐ | e ܡܢ ܕܢܙܕܕܩ ceteri ܡܢܘ ܢܙܕܕܩ || 18 a ur m ܡܢ ܡܢܗܘܢ pl l > ܡܢ || 23 ur m ܗܘܐ ܚܙܐ a l pl ܗܘ ܚܙܐ || 24 vor ܐܘܠܨܢܐ e + ܘ ܕܐܘܠܨܢܐ || 27 e ܟܣܐ ܐܦܘܗܝ ܠܬܪܒܗ ceteri ܘܟܣܐ ܐܦܘܗܝ ܒܬܪܒܗ ||

30 a ur m ܣܥܘܕܐ ܡܢ pl l ܣܥܘܕܐ ܡܕܡ ܡܢ | e ܠܐܠܗܟ ܠܥܡܘܗܝ ceteri ܘܠܥܡܘܗܝ ܐܠܗܟ || 35 ur ܡܡܠܟ a m pl l ܡܠܟ.

XVI.

2 us ܕܥܓܠܬܐ ceteri > ܕ || 3 e ܠܕܒܚܐ ceteri ܠܕܒܚܘܢ || 6 a m pl l ܚܙܐ ur ܚܙܘ || 7 us ܠܠܒܒܗ a ur m pc bh ܐܠܠܒܗ pl l ܠܠܒܗ || 11 ur m pl l bh ar ܘܐܫܠܡܘܗܝ a e ܐܫܠܡܘܗܝ || 12 hinter ܘܫܦܝܪ e + ܒܚܙܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ | e ܐܡܫܚܝ ceteri + ܠܗ || 13 e > ܘܡܫܚܗ ܠܗ vor (ܠ)ܪܘܚܗ || 14 ur m ܐܝܟ ܒܝܫܬܐ a pl l ar ܐܝܟ ܕܟܠܐ ܒܝܫܬܐ || 16 a ur m pl ܠܐܕܪܟܗ l ܠܐܕܪܟܗ || 19 e ܠܗ bh ceteri ܠܗ ܘܫܕܪ | aphr (cod. B) ܘܐܡܪ cod. A gleich den andern ܐܡܪ | aphr ܩܘܪܒܢܐ ܥܡܗ ceteri bh ܥܡܗ ܩܘܪܒܢܐ || 20 a m pl l aphr ܘܫܕܪܗ ur ܘܫܕܪ.

XVII.

3 a m pl l ar ܩܡܝܢ ur ܩܝܡܝܢ | a ur m ar ܐܝܟ pl l bh ܘܒܝܬ || 8 a ur m l ܓܒܪܐ ܟܠܗ pl bh ܓܒܪܐ ܚܕ.

XVIII.

2 a pl l ܐܫܬܒܩܗ ur m ܘܐܫܬܒܩܗ || 5 ur m pl l ar ܘܐܦ ܥܒܕܐ a ܐܦ ܥܒܕܐ | ur m pl l ܘܐܦ ܠܥܒܕܘ(ܗܝ) a e > ܘ vor ܐܦ || 6 ur m pl l ar ܒܡܚܘܠܐ a ܒܡܚܘܠܬܗܘܢ || 8 e ܡܠܬܐ ܒܥܝܢܘܗܝ ܘܐܬܒܐܫܬ ceteri ܡܠܬܐ ܕܐܬܒܐܫܬ ܒܥܝܢܘܗܝ ܗܕܐ || 11 ur m a pl ܘܫܩܠܗ l ܘܫܩܠ || 14 a m pl l ܡܣܬܟܠ ur ܡܣܬܟܠ || 15 a ur ܕܣܟܠ ܡܢ m pl l ar ܕܣܟܠ ܗܘܐ | a ur m e ܐܬܕܚܠ pl l ܕܚܠ || 16 ur m pl l ܩܕܡܝܗܘܢ ܡܢ a e ar ܡܢ ܩܕܡܝܗܘܢ || 17 a m pl l ar ܘܐܡܪ ur > ܘ || 19 a m ur ܕܝܗܒܐ pl l ܕܝܗܒܬܐ.

XIX.

2 e ܡܬܒܥܐ ܠܟ ceteri ܡܬܒܥܐ || 4 a m pl l ܘܠܐ ur ܠܐ || 7 a ur m pc ܐܝܟ ܡܢ ܬܡܠܝ pl l ܐܝܟ ܡܢ ܬܡܠܝ || 12 pc ܐܝܟ ܕܡܐ ceteri ar ܘܐܝܟ ܕܡܐ || 13 a ur m ar ܘܣܡܬ pl l ܘܣܡܬܗ || 17 a pl l ܗܟܢܐ ܐܝܟ m ur ܐܝܟ ܗܟܢܐ || 18 ur m pl l ar ܘܐܦ a ܐܦ || 20 ur m pl l ܕܟܠܗ a e ܕܟܠ | e ܠܡܬܢܒܝܘ ceteri ܡܬܢܒܝܢ || 21 aphr hinter

ܘܠܐ ܗܘܐ ܡܣܬܟܠ ܢܣܬܟܠܘܢ ܒܪܥܝܢ ܗܘ ܡܠܟ + ܠܗ dem Zusammenhang entsprechend und den Zweck der Ijobrede hervorhebend. || 25 a m pl l ur ܥܠ ܥܦܪܐ e bh ܡܥܦܪܐ || 27 us ܚܙܝܢܝ ceteri ܚܙܝܢ | e ܢܘܟܪܐ ceteri ܢܘܟܪܝܐ || 28 a m ur ar ܕܐܡܪܬܘܢ, pl l ܘܐܡܪܬܘܢ.

XX.

4 ur m ܕܟܕ ܡܢ a pc ܟܕ ܡܢܗ pl l ܡܢ ܟܕ || 7 hinter ܕܚܙܝܢ ܠܗ ܐܡܪܝܢ e + ܐܝܟܘ || 8 e ܘܢܦܪܕ ceteri ܘܢܦܪܕ ܐܝܟ. || 11 e ܘܓܪܡܘܗܝ ceteri bh ܓܪܡܘܗܝ || 13 a ur m l bh ܢܚܣܘܢܗܝ pl ܢܚܣܘܢܗܝ | ar a ܢܚܣܘܗ ur m pl l ܢܚܣܘܗ || 16 e ܡܪܪܬܐ ܕܐܟܢܐ bh ceteri ܡܪܪܬܐ ܕܚܘܘܬܐ || 17 e ܘܠܐ ܢܚܙܐ ceteri ܠܐ ܢܚܙܐ || 18 m pl l ܢܗܦܘܟ a ܢܗܦܘܟ ur > | ur > ܚܠܠܘܬܐ | e ܢܚܠܢ ܠܐ bh ceteri ܘܠܐ ܢܚܠܢ || 23 pc ܘܢܡܪܐ us ܢܡܪܐ ceteri ܘܢܡܪܐ || 26 a pl l ar ܘܬܐܟܘܠ ur m ܘܬܐܟܠ.

XXI.

3 ur pl l ܕܐܡܠܠ, a m ar ܘܐܡܠܠ || 5 ur ܣܡܟܘ a m pl l ܘܣܡܟܘ || 16 e ܒܐܝܕܗܘܢ ceteri ܒܐܝܕܝܗܘܢ || 17 a ur m pc us e ܢܚܠ ar pl l ܘܢܚܠ || 22 ur m ܘܗܘ a pl l ar ܕܗܘ || 34 pc ܘܐܝܟܢܐ ܕܠܡܒܝܐܘܢܝ ܗܒܠܐ us bh ceteri ܘܐܝܟܢܐ ܠܡܒܝܐܘܢܝ ܗܒܠܐ | v ܫܪܟ f bd e ceteri ܫܪܟܘ.

XXII.

6 aphr cod B ܘܡܫܟܢܐ mitten in einem Citat, das sonst auf 24, 3 zurückzuführen ist. cod. A demgemäss ܘܡܫܟܪܐ. || 8 aphr cod. A ܕܒܪ ܠܗ cod. B ceteri ܢܣܒ ܠܗ || 9 Die bei aphr stehenden einleitenden Worte: ܠܟܠܐ ܗܘܐ ܥܒܕܬ sind zusammenfassende Rekapitulation der voraufgehenden Gedanken des Eliphaz | aphr ܕܟܠܐ ܐܪܡܠܬܐ, ceteri ܐܪܡܠܬܐ || 10 aphr ܡܛܠ ܕܚܒܐ ܗܘ ܠܟ erläuternd für ܡܛܠ ܗܢܐ || 11 a ur m e ܢܚܦܝܢܟ pl l ܢܚܦܝܟ || 15 e (zu Jer 18, 15f, vgl. opp. tom. II, p. 132) ܢܛܪܬ ܐܘܪܚܐ ܕܥܠܡܐ, bh ܢܛܪܬܘ ܐܘܪܚܐ ܕܥܠܡܐ, ceteri ܢܛܪܬ ܐܘܪܚܐ ܕܥܠܡܐ || 17 hinter ܡܢܢ a + ܘܡܥܩܒ ܐܘܪܚܬܟ ܠܐ ܪܥܝܢ vgl. Br. S. 147 || 21 a m ur ܐܫܬܠܡܘܢ pl l bh ܐܫܬܠܡ | us ܒܛܒܬܗܘܢ ceteri ܒܛܒܬܐ || 23 ur ܠ ܐܢܫ a m pl l ar ܘܠ ܐܢܫ || 24 a ur m ar ܕܣܢܐ, l pl ܕܥܠܐ || 25 a

e ar ܘܬܬܦܢܐ ܠܐܠܗܐ ur m pl l > ܘ | e ܢܫܡܥܟ ceteri ܢܫܡܥܝܢܟ || 28 us ܕܢܩܘܡ ceteri ܘܢܩܘܡ || 29 ur m pl l ܕܢܬܪܝܡ a ܕܡܬܪܝܡ.

XXIII.

2 a e ܘܐܦ ur m pl l ar ܐܦ || 8 m pl l ܘܐܠ ܠܡܥܪܒܐ ur ܘܡܢ ܠܡܥܪܒܐ a ܘܡܢ ܠܡܥܪܒܗ.

XXIV.

1 a ur ar ܡܢ ܡܪܝܐ m pl l ܡܢ | a pl l ar ܘܐܠܝܕܥܘܗ ur m ܘܝܕܥܘܗ || 4 a ur m ܐܬܛܫܝܘ pl l ar + ܘ || 5 a ur m ar ܒܥܒܕܐ pl l ܕܥܒܕܐ | a ur m pl ܠܚܡܐ l ܢܚܡܐ || 6 bh ܒܝܫܬܐ e ar ceteri ܘܒܝܫܬܐ || 8 pc us ܢܥܡܩܘܢ ܒܕܪܐ ܠܚܘܠܐ ceteri > ܒܕܪܐ || 10 bh ܥܛܠܝܢ ceteri ܥܛܝܠܝܢ || 12 ur m ܘܡܢ a pl l ܡܢ | e ܡܬܐܢܚܝܢ ܗܘܘ bh ceteri ܡܬܐܢܚܝܢ || 17 a ur m l ܛܠܠܘܗܝ pl ܛܠܠܗܘܢ || 21 m pl l bh ar ܘܐܪܡܠܬܐ a ur > ܘ || 25 a ur m pl l e ܘܐܠ ܠܐ ܗܘܐ us ܘܐܠ ܠܐ ܗܘ | e ܐܬܬܥܒܕ ceteri ܘܐܬܬܥܒܕ.

XXVI.

10 e ܘܡܛܪܐ bh ceteri ܡܛܪܐ.

XXVII.

3 ur m pl l e ܘܪܘܚܗ a ܕܪܘܚܗ || 5 aphr ܐܬܡܝܡܘܬܝ ܠܐ ܐܥܒܪ ܡܢܝ ceteri Wortfolge 2. 3. 1. 4 || 6 e ܪܘܚ ܠܒܝ bh ceteri ar ܪܘܚ ܠܗ ܠܒܝ || 9 a pl l ܒܥܠܘ ur m ܥܠܘ | ur m pl l ܒܥܩܬܐ a ܒܥܩܬܗ || 15 ur m pl l ܢܩܒܪܘܢ a ar ܘܢܩܒܪܘܢ || 18 a m pl l ܐܝܟ ur ܟܠܐ || 19 ur m ܘܢܣܘܦ a pl l ܢܣܘܦ | a ur ܘܒܥܝܢܘܗܝ m pl l ܒܥܝܢܘܗܝ || 20 a m pl l ܘܐܝܟ ܡܘܥܕܬܐ ur > ܘ.

XXVIII.

1 ur m ܘܕܗܒܐ a pl l > ܘ | pc ܡܫܬܠܚܝܢ (und in us ist am Rande bemerkt, dass Gregor so lese) ceteri ܡܫܬܟܚ || 8 a ur m pc us l ar ܐܪܝܐ pl ܐܪܝܐ || 10 e ܒܟܘܡܩܗ ceteri ܒܥܘܡܩܗ | ur m ܢܥܠܝ a pl l e ܥܠܝ || 12 aphr ܘܡܢܘ ܐܝܢܘ ܕܘܟܬܗ (kein

direktes Citat, sondern nur Anspielung) ceteri ܘܐܦ ܐܠܐ || 19 a m ܟܘܫ ܗܘ ܟܠܗ pl l ܟܘܫ ܟܠܗܘܢ ur ܗܘ ܟܠܗ | bh ܟܠܗܘ ceteri ܘܟܠܗܘ | a m pl l ܘܣܡܝܢ ur ܘܣܡܝ || 20 aphr ܘܡܢܗ ܡܠܟܗ ceteri ܘܐܦ (ܗܘ ܐܦܠܐ) || 25 a ur pc us e ar ܘܡܬܩܠܐ m pl l ܘܡܫܚܐ | e (zu Jes. 40, 12 opp. tom. II, p. 86) ܡܫܚ ceteri ܐܬܩܢ | us ܒܡܫܚܬܐ pc ceteri e ܒܡܫܘܚܬܐ || 27 ur m pl l ܐܦ a ܘܐܦ.

XXIX.

1 a m pl l ar ܘܐܘܣܦ ur > ܘ || 2 e ܕܐܝܟ ceteri ܐܝܟ || 9 ur m pl l ar ܘܪܘܪܒܐ a ܪܘܪܒܐ || 11 e ܫܡܥܬ ceteri ܫܡܥܬܢܝ | a ur m ܕܚܙܬ pl l ܕܚܙܬܢܝ || 13 e ܬܐܬܐ bh ceteri (ܢ)ܬܠܒܟ || 17 aphr bringt ܐܫܕܬ am Schluss, die andren vor ܡܢ || 18 ur m ܩܢܐ a pl l ܩܢܝ aphr ܕܩܢܝ | a ur m ar ܘܐܝܟ ܚܠܐ e v ܐܝܟ ܚܠܐ f ܐܝܟ ܚܠܐ bd ܐܝܟ ܚܠܐ pl l ܘܐܝܟ ܚܠܐ | pc us ܢܣܓܐ bh ceteri ܐܣܓܐ || 19 e ܒܛܠܠܐ ܐܒܘܬ bh ceteri ܘܛܠܠܐ ܢܒܘܬ.

XXX.

6 a ur m ar ܕܒܢܚܠܐ pl l ܒܢܚܠܐ || 12 ur m pl l ܠܪܓܠܝܗܘܢ a ܪܓܠܝ || 13 ur m ܘܣܒܟܘܢ a pl l ܘܣܒܟܘ || 17 e ܘܪܓܫܝܗܘܢ ceteri ܪܓܫܝܗܘܢ || 19 ur m pl l ܐܬܕܡܝܬ a ܘܐܬܕܡܝܬ || 22 us ܘܐܪܟܒܬܢܝ ceteri ܘܐܪܒܬܢܝ.

XXXI.

1 e ܐܣܪܬ ceteri ܐܠܐ || 5 m ur a ܐܬܗܠܟܬ pl l ܐܬܗܠܟܬܝ || 7 e ܢܦܩܬ ceteri ܒܬܪ || 10 us wie die andren ܒܪܚܝܐ, aber am Rande ist bemerkt, dass Gregor ܒܪܚܡܐ lese || 15 pc us ܒܟܪܣ ceteri ar ܕܒܟܪܣ | ur m ܐܡܗܬܢ a pl l ܐܡܗܝ || 16 aphr ܘܐܠܡ ceteri ܘܐܢ | aphr ܚܢܐ ceteri ܠܚܢܐ || 17 aphr wie schon v. 16 den Schwur zur einfachen Aussage umbiegend ܘܠܚܡܝ ܠܐ ܐܟܠܬ ceteri ܐܢ ܐܟܠܬ ܠܚܡܝ; und (aphr) ܠܐ ceteri ܘܠܐ || 20 aphr vor ܡܢ + ܘܐܠܐ ܒܪܟܢܝ ܕܥܡܠܝ in dem herausgegriffenen Citat ein Subjekt sinngemäss ergänzend. | aphr ܘܠܐ ܐܪܝܡܬ ceteri ܐܢ ܐܪܝܡܬ vgl. 16. 17 || 21 aphr ܐܠܐ ceteri ܕ ܗܘ ܠܐ | am Schluss aphr + ܠܐܪܡܠܬܐ ܠܐ ܗܦܟܬ ܡܬܪܒܝܢܬ vgl. 22, 9 || 22 bringt aphr nachdem er 16b citiert hat, schiebt aber noch die Worte ܠܐ ܚܙܝܐ ܗܘܐ

ܠܐ ܚܒܪܐ ein, d. h. er rekapituliert noch einmal vor dem Schlusssatz den Inhalt der Bedingungssätze. | 22 e ܘܡܠܟܘܢ ceteri aphr ܡܠܟܘܢ || 24 a m pl l ܕܐܢܫܝܢ ur ܐܢܫܝܢ | a m pl l ܘܠܐ ܐܢܫܐ ܚܕ ܠܐ ܡܢܝܢܐ ur > ܘ || 25 ur m pl l ܘܠܐ a ar ܠܐ || 26 e ܢܦܫܐ ceteri ܢܦܫܬܐ | a ur m pc l e bh ܢܕܚܘܢ pl ܢܕܚܘܢ || 30 m pl l ar ܘܠܐ a ur ܘܠܐ || 34 ur m pl l ܠܐ a ܘܠܐ | ur m pl l ܢܦܫܗ a e ܢܦܫܗ || 35 e ܠܐ ܐܝܟ ܐܢܫ ܠܥܠܡ ceteri ܠܥܠܡ ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܘܠܐ ܡܢ ܕܐܦ || 36 a ur m ar ܡܠܟܘܢ ܠܐ ܚܕ ܐܠܐ pl l ܐܠܐ ܚܕ ܡܠܟܘܢ || 37 ur m pl l ar ܘܡܢܝܢܐ a > ܘ.

XXXII.

2 e > ܒܪ vor ܒܪܢܫܐ | a ur m ܕܪܘܚܗ l pl ܕܪܘܚܗ | us ܥܡ ܫܡܝܐ ceteri ܥܡ ܫܡܝܐ || 5 ur m pl l ܠܟܠܗ ܡܠܟܝ a ܠܟܠܗ ܡܠܟܝ || 6 e ܗܘܐ ܚܕ ܕܡܠܟܘܬܐ ܚܕܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ceteri ܗܘܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܚܕܐ ܘܡܠܟܘܬܐ || 8 e ܐܬܐ ܪܘܚܐ ceteri ܪܘܚܐ ܐܬܐ || 9 a ar ܘܠܐ ܐܦ m ur pl l > ܘ || 11 a pl l ܗܘ ur m ܘܗܘ | ur m pl l ܘܡܠܟܘܬܗ a ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܝܢ || 13 pc ܘܟܠܗ ceteri ܘܠܐ || 15 a m pl l ܘܐܦ ur ܕܐܦ || 18 e ܐܬܟܢܫܘ ceteri ܘܐܬܟܢܫܘ || 19 e ܘܐܝܟ ܐܚܪܢܐ ܚܕܢܫܐ ceteri ܘܐܝܟ ܐܚܪܢܐ ܚܕܢܫܐ.

XXXIII.

6 ur m pl l ܐܠܐ ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܘܐܦ a ܐܠܐ ܐܦ ܐܢܬܘܢ || 7 ur m pl l ܘܗܘܐ a ܗܘܐ | e ܘܐܬܩܢܘ bh ceteri ܘܐܬܩܢܘ || 8 Anf. a m pl l ar ܕܐܬܪܐ ur ܘܐܬܪܐ || 11 ur m pl l ܡܠܟܘܢ a ܡܠܟܘܢ || 19 e ܡܫܠܡܢܐ ceteri ܡܫܠܡܢܐ || 20 a ur m e ܕܟܬܝܒ ܒܟܬܒܐ pl l ܕܟܬܝܒ ܒܟܬܒܐ | ur pl l ܠܟܢܫܐ a m ܠܟܢܫܐ | e ܠܐܢܫܝܢ. ܢܦܩܘܢ ܘܠܐ. ܠܟܢܫܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܢܦܩܘܢ ܘܠܐ, während die andren bieten: ܘܢܦܩܘܢ ܠܐ ܢܦܩܘܢ ܠܟܢܫܐ ܘܢܦܩܘܢ ܡܠܟܘܬܐ ܠܐܢܫܝܢ || 26 ur m pl l ar ܘܡܢܐ a ܡܢܐ.

XXXIV.

2 a ur m e ar ܕܡܠܟܝ pl l ܕܡܠܟܝ || 5 ur m pl l ܐܬܝܕܥܬ a ܕܐܬܝܕܥܬ || 11 ur m aphr pl l ܕܐܝܟ ܡܠܟܐ a ܕܐܝܟ || 12 ur m pl l ܘܐܦܠܐ a ܐܦ ܠܐ || 14 e ܢܦܩܘܢ ceteri ܡܢ ܢܦܩܘܢ || 15 e ܘܡܠܟܘ ceteri ܡܠܟܘ | e ܚܕܐ ܠܗ ܗܘܐ ܠܟܠ ceteri > ܠܟܠ | a pl l ܠܟܢܫܐ m ur ܠܟܢܫܐ || 19 e ܘܡܢܫܐ ceteri ܡܢܫܐ ܡܢ ܚܕܐ ܘܠܐ || 25 ar a ur m

l ܟܠܠ̈ܐ pl ܟܠܠܐ ‖ 30 ur m pl l ܣܟܠܐ a ܚܢܦܐ ‖ 33 Anf. ur m pl l ܠܗܘ a ܘܠܗܘ ‖ 37 ur m a e ܫܘܚܠܦܬܐ pl l ar ܫܘܚܠܦܬܐ.

XXXV.

2 ur m a l ܐܬܚܫܒܬ pl ar ܐܬܚܫܒܬ | ur m pl l ܐܙܕܕܩܬ a ܕܐܙܕܕܩܬ ‖ 9 ur ܡܢ ܫܩܘܠܐ a m pl l > ܘ ‖ 14 a m pl l ܘܐܬܚܫܒ ur ܐܬܚܫܒ ‖ 15 a ur m ܡܚܠܗ pl l ܡܚܠܐ ‖ 16 a m pl l ܘܕܠܐ ur ܘܠܐ.

XXXVI.

2 a ur m ܡܠܐ ܠܗ pl l > ܠܗ | a ur m ܘܐܚܘܝ pl l ar ܕܐܚܘܝ ‖ 4 bd ܕܠܐ v f ceteri ܘܕܠܐ ‖ 6 ur m pl l ܢܚܠܐ a e ar ܘܢܚܠܐ ‖ 8 e ܘܐܦ ܐܣܝܪܝܢ ܒܗܘܢ ܒܙܩܘܬܐ ܒܫܫܠܬܐ ܢܣܒܝܢ ܒܚܒܠܐ ܕܡܣܟܢܘܬܐ ceteri ܘܐܢ ܐܣܝܪܝܢ ܒܫܫܠܬܐ ܢܣܒܝܢ ܒܚܒܠܐ ܕܡܣܟܢܘܬܐ ‖ 10 e ܓܠܐ ܐܕܢܝܗܘܢ ܒܡܪܕܘܬܐ ceteri ܘܓܠܐ ܐܕܢܝܗܘܢ ܠܡܪܕܘܬܐ ‖ 11 ur m pl l ܢܫܡܥܘܢ ܠܝ a ar ܘܢܫܡܥܘܢ | ur m a ܢܫܡܫܘܢ pl l e ܢܫܡܠܘܢ ‖ 19 ur m ܘܠܐ a pl l ܕܠܐ ‖ 23 m pl l ܐܘܪܚܬܗ a ur ܐܘܪܚܬܐ ‖ 30 ur m ar ܦܪܣ a pl l e ܘܦܪܣ | e ܚܠܝܗܘܢ ceteri ܥܩܪܝܗܘܢ ܟܠܗ.

XXXVII.

2 ur m l ܫܡܥܘܗ a pl ܫܡܥܘ ‖ 4 a ur ar ܒܬܪܘܗܝ m ܒܬܪܗ pl l ܘܒܬܪܘܗܝ ‖ 6 e ܡܛܪܐ ܘܐܬܪܚܡܬܐ ceteri ܘܡܛܪܐ ܘܪܚܡܬܐ ‖ 7 a ur m ܕܢܕܥ pl l ܘܢܕܥ | ur m a ܐܢܫ ܟܠ(ܗ) pl l ܟܠܗܘܢ ‖ 17 ur m pl l bh ܡܢ a e ܕܡܢ ‖ 22 a m pl l bh ܡܢ ܓܪܒܝܐ ur ܘܡܢ ܓܪܒܝܐ ‖ 23 a ur m ܢܚܐ pl l bh ܚܐ.

XXXVIII.

8 e ܘܓܕܪ bh ceteri ܘܣܓܪ ‖ 10 a ar ܘܣܡܬ ܠܗ ܐܬܪܐ ur m pl l > ܠܗ ‖ 11 a m pl l ar ܘܐܡܪܬ ur e ܘܐܡܪܬ ‖ 12 a m pl l ܨܦܪܐ ur ܠܨܦܪܐ ‖ 14 ur m pl l ar ܘܢܬܚܙܘܢ a ܢܬܚܙܘܢ ‖ 19 ur m ܐܝܟܐ ܗܝ a pl l ܐܝܢܐ ܗܝ ‖ 27 e ܠܟܠܗ ceteri ܟܠܗ ‖ 28 In us ist am Rande bemerkt, dass in einer Katene zu Matth. ܡܢܘ ܝܠܕ ܢܛܦܬܐ ܕܡܛܪܐ gelesen werde. ‖ 29 e ܡܐܟܦܘܪܐ bh ceteri ܘܟܦܘܪܐ ‖ 31 pc us ܚܣܝܬ ܐܣܝܪܬܐ ceteri ܚܣܝܬ ‖ 39 Stenij bemerkt: Haec

est Thorndicii adnotatio quae certe ad v. 41 referenda est: ܡܬܘܡܠܟܘܬܗ] nostri ܡܬܘܡܠܟܘܬܐ: et statim Usser. ܡܢܗ ܫܡܥܘܢ || 41 aphr nimmt, ohne direkt zu citieren, mit folgendem Satz auf 41[a] Bezug: ܡܬܘܡܠܟܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܢܦܩ ܡܫܝܚܐ ܕܠܥܠܡ, ceteri ܡܬܘܡܠܟܘܬܗ ܠܥܠܡ ܗܘ ܗܘ ܘܡܢܗ.

XXXIX.

5 a ur m pl l e ܒܪ ܣܛܪܝܢ aphr ܒܪ ܣܛܪܐ || 6 aphr cod. B ܒܥܡܟܘܬܐ cod. A ceteri ܥܡܟܘܬܐ | e ܘܐܬܪܐ ܡܟܠܢܐ aphr ܘܐܬܪܐ ܡܟܠܢܐ ceteri ܘܐܬܪܐ ܡܟܠܢܐ || 8 a ur m ܒܣܘܟܠܐ pl l ܘܒܣܘܟܠܐ || 9 a pl l ܐܘܪܚܝ ur m ܐܘܪܚܝ || 10 m pl l ar ܒܪ, ܐܘ a ur ܘܒܪ || 13 a ur pl l ܡܬܪܓܡܢܘܬܐ m ܡܬܪܓܡܢܘܬܐ || 14 e ܡܫܡܫܢܐ ceteri ܡܫܡܫܢܐ || 15 a ur m ar ܕܐܪܥܐ, pl l ܒܐܪܥܐ || 18 bh ܘܢܦܩܘܢ ceteri ܘܡܠܟ ܢܦܩܘܢ || 19 e ܕܢܐ ceteri ܢܐ || 21 ur m pl l ܒܫܪܝܐ a ܒܫܪܝܐ || 22 e ܠܐ ܗܘܐ ceteri ܘܠܐ ܗܘܐ | e ܥܡ ceteri ܥܡ ܐܦ || 23 e ܒܠܫܢܗܘܢ ܡܬܡܠܟܢܐ ceteri ܡܬܡܠܟܢܐ ܒܠܫܢܗܘܢ | ur m ܡܦܩܢܘܬܐ a ܡܦܩܢܘܬܐ pl l bh e ܡܦܩܢܘܬܐ || 25 ur m pl l ܠܕܪܘܪܐ a e ܕܪܘܪܐ || 27 a ur m ar ܘܡܦܪܫ pl l ܡܦܪܫ ܡܢ || (3)2 us ܘܡܢܗܘܢ ceteri ܗܘܢ || (3)5 a ur m ܘܕܐܪܥܐ pl l ܘܐܪܥܐ.

XL.

16 e ܒܡܠܟܘܬܗ ܐܠܗܘܢ ܠܫܡܥܘܢ bh ceteri ܘܫܡܥܘܢ ܒܡܠܟܘܬܗ ||
24 ur m pl l ܒܡܕܝܢܬܐ a ܘܒܡܕܝܢܬܐ.

XLI.

2 e ܡܢܗ ceteri ܘܡܢܗ || 3 a ur m e ܡܢܗ pl l ܘܡܢܗ | e ܘܡܢܗܝܢ, ceteri ܘܡܢܗܝܢ | e ܠܗ ܐܠܗܝܢ, ceteri > ܠܗ || 5 e ܐܘ ceteri ܐܦ || 11 e ܢܦܫܢ ceteri ܘܢܦܫܢ | bh ܡܢܟܘܢ ܐܝܟ ceteri + ܘ | a ur m e ar ܡܬܟܬܒܢ pl l bh ܕܡܬܟܬܒܢ || 13 e ܘܢܦܩܘ bh ceteri ܢܦܩܘ || 14 pc ܒܪܘܪܬܗ ceteri ܒܪܘܪܗ || 16 us ܕܡܫܪ bh e ceteri ܘܡܫܪ || 18 ur m pl l bh ܕܢܫܒܐ a ܕܢܫܒܐ | a ur us bh ܕܠܐ, m pl l ܠܐ pc ܘܠܐ || 26 a pl l bh ܕܚܝܐ ur m ܘܚܝܐ.

XLII.

3 ur ܕܠܐ ܢܣܒ m a pl l ܘܠܐ ܢܣܒ || 5 a ܘܗܘܐ ur m pl l ܗܘܐ || 8 e ܡܠܐ ceteri ܒܡܠܐ || 12 aphr cod. A ܕܐܝܟ ܐܝܟ cod.

B > ܠܗ || 13 aphr ܘܐܬܠܒܟܘ (cod. B ܘܐܠܒܟܘ) vgl. 1, 2 ceteri ܘܥܘܡܘ || 14 e zieht den Vers folgendermassen zusammen: ܫܡܫܐ ܕܚܝܠܗ ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܘܡܪܘܟܠ ܘܡܬܢܟܦܝܢ || 16 aphr ܟܠܗ̇ ܢܦܫܘܗ ܘܡܢܐ ܐܝܟ ܡܢ ܟܠܗ̇ ܢܘܪܝ ܗܠܐ ܘܐܬܟܚܝ ܚܛܝ ceteri ܗܠܐ ܘܐܬܟܚܝ ܚܛܝ ܬܢܐ.

3. Prüfung und Auswahl.

Wenn in obigem Verzeichnis die verfügbaren Zeugen nebeneinander gestellt sind, ist damit natürlich nicht gesagt, dass jeder von ihnen in demselben Grade Beachtung zu erfahren hat. Im Gegenteil, bevor wir an die Aussonderung der Lesarten gehen, sind die Grundsätze in Kürze anzugeben, nach denen diese geschehen soll.

Es hätte aller Mühe und Geduld der Collationierung nicht bedurft, wenn wir uns nun damit begnügen könnten, bei Abweichungen einfach nach der Masora zu entscheiden, d. h. diejenige Lesart als die echte anzunehmen, die mit dieser stimmt. Die Aufgabe wäre dann schon gelöst, wenn man für jede Lesart nur je einen Vertreter angeführt hätte. — In jenen Fehler ist Edv. Stenij verfallen, und so kann denn auch seine Auswahl nicht ohne Widerspruch bleiben. —

Zunächst verdienen die ältesten Zeugen die meiste Rücksicht. Und da tritt, wenn wir aphr u e noch bei Seite lassen, a an die Spitze. Er ist dem 6. oder 7. Jahrhundert zuzuweisen.

Über seinen Wert aber sind die Meinungen sehr geteilt. Während Cornill (Das Buch des Propheten Ezechiel Leipz. 1886 S. 140—145) mit Berufung auch auf Nestle's Kritik (Theol. Litt. Zeit. 1876 Nr. 13 1878 Nr. 10 1884 Nr. 2) ihn tief unter l stellt, nimmt Rahlfs (Beiträge zur Textkritik der Pešita in Zeitschr. f. a. t. Th. 1889 S. 181—192) eine Ehrenrettung vor.

Cornills Urteil scheint nun der äussere Charakter des Codex zu bestätigen. a zeigt in der Orthographie ein auf-

fallendes Schwanken. Während er das Tau beim Ethpe. und Ethpa. im Unterschied von den andren Zeugen gewöhnlich nur einmal schreibt, bringt er es in einzelnen Fällen wieder doppelt; mit dem Jûdh der 3. pl. f. praeterit. scheint er sehr nachlässig umgegangen zu sein, das pt. zieht er mit dem folgenden pron. pers. meist zusammen (z. B. ܐܡܪܢܐ statt ܐܡܪ ܐܢܐ), zieht ferner ܐܠܐ, ܡܢܘܢ, ܐܝܟ u. ä. zusammen; kurz er schreibt phonetisch. Dann aber schreibt er plene und dissimiliert. Der Grund für diese Unregelmässigkeit ist nun offenbar der: die engen Columnen, in denen er schreibt, zwingen ihn zu häufigen Absätzen. So gilt es einmal überflüssigen Raum auszufüllen, was er durch Pleneschreibung erreicht, ein andermal Raum zu sparen durch Zusammendrängen.

(vgl. noch die a eigentümliche Schreibung, ܟܘܠ, ܡܛܘܠ neben ܟܠ, ܡܛܠ; ܡܢ neben ܡܢ u. a. m.)

Ja, man fragt sich bisweilen, ob a nicht selbst kleine Partikeln wie ܕܝܢ oder Pronomina wie ܗ̇ܘ aus diesem Anlass zusetzt oder fortlässt, wenn sie den Sinn nicht zu alterieren scheinen. Auch steht a inbezug auf die Copula ܘ bisweilen allein, und das Schwanken zwischen dem Schluss-âlaf und dem suff. 1., 2. oder 3. ps. bei Substantiven ist hier zu nennen.

Alles Gesagte betreffend vgl. 1, 11. 12. 2, 5. 3, 17. 6, 3. 7, 13. 8, 12. 11, 6. 12, 21. 13, 19 u. s. w. bei Stenij; sodann 1, 20. 2, 9. 10. 5, 6. 10, 2. 13, 13 u. a. m.

Alles das wird dem letzten Abschreiber zur Last zu legen sein, während die defektive Schreibung älteren Datums sein wird.

Wenn das Gesagte noch mehr Nebensächliches betrifft, hat nun Cornill zwei schwere Belastungsmomente beigebracht.

1. Der Codex sei, was den Ezechiel betrifft, nachweisbar und deutlich nach dem masoretischen Text bearbeitet. Zwei Drittel der Varianten zwischen pl und a seien der Art,

dass a mit Mas. übereinstimme. Und als Bestätigung diene der Umstand, dass a auch in der Kapiteleinteilung gegen die andren Zeugen mit Mas. gehe.

Der letztere Vorwurf ist mit Rahlfs dadurch entkräftet, dass ja die Einteilung durch keinen Absatz im Text angedeutet, vielmehr nur in am Rande angebrachten Zahlen vermerkt ist. Und diese sind ganz sekundären Ursprungs, können also nichts aussagen.

Mit dem ersteren Vorwurf aber begeht Cornill die Unvorsichtigkeit, von vornherein den Codex als nach Mas. überarbeitet zu bezeichnen, der im Vergleich mit den andren besser mit Mas. stimmt. Warum kann er nicht gerade die der Mas. gemässe Lesart als die ursprüngliche bezeugen? Und in der That erweckt a durch eine Reihe von Stellen, wo nur die von ihm vertretene Lesung aus andren Gründen die richtige sein kann, ein günstiges Vorurteil.

Aber auch abgesehen von diesen durchschlagenden Bemerkungen von Rahlfs treffen Cornills für Ezech. gemachten Wahrnehmungen im Ijob nicht zu.

Nach einem Überblick über die Varianten ergiebt sich, dass a allerdings an etwa doppelt soviel Stellen in Verbindung mit andren Mas. bestätigt, als er in Verbindung mit andren von ihr abweicht; ebenso, dass er etwa zweimal so oft allein mit Mas. geht, als er allein ihr gegenübersteht. Aber dies Verhältnis von 2:1 ergiebt nimmermehr, dass a nach Mas. überarbeitet sei. Dagegen sprechen eben die Stellen, wo er gegen alle andren Zeugen von Mas. abweicht, völlig hinreichend.

Auch die Kapitelteilung und Verszählung gestattet einen solchen Schluss nicht. Wohl zählt a wie ur und m in c. 3 mit Mas. Dagegen weicht er c. 40. 41 mit m u. a. von Mas. ab, darin dass er 40, 1—5 als 31—35 noch zu c. 39 und 41, 1 als 28 zu c. 40 zählt.

2. a zeige mit us, der von den drei englischen — in der Londoner Polyglotte benutzten — Handschriften zweifellos jüngsten, auffallende Verwandtschaft. Auch gegen diesen Grund wendet sich Rahlfs mit Recht. Abgesehen davon, dass allem Anschein nach us ein recht alter Zeuge ist (vgl. a. a. O. S. 193—198), kann aus Übereinstimmung eines sehr alten und eines sehr jungen Codex im allgemeinen mit dem gleichen Rechte für den letzteren wie gegen den ersteren geschlossen werden.

Die Hauptsachen, auf die Rahlfs aufmerksam gemacht hat, sind, dass wir nicht fehlgehen werden, wenn wir in der Übereinstimmung von a und us die altwestsyrische Lesart erblicken, ferner, dass wir in der Vergleichung von westlichen Zeugen mit östlichen ein gutes Mittel haben, auf den alten, gemeinsyrischen Text zu kommen. Und man kann darin um so zuversichtlicher vorgehen, als bei dem dogmatischen Gegensatz der Nestorianer zu den andren Gruppen, und dieser wieder untereinander, eine gegenseitige Beeinflussung der Bibeltexte ausgeschlossen sein dürfte.

Damit komme ich zu den übrigen Zeugen. Zu ur hat sich mir ein zweiter östlicher Codex gesellt, der von Mosul, über dessen Wurzeln die Herausgeber zwar nichts mitteilen, der aber nach allen Anzeichen ur an Wert nicht nachsteht. Ich gebe nun die von Rahlfs (S. 165/166) aufgestellten Regeln in folgender Erweiterung u. Modifizierung

1. Wo ur m und a (us pc) übereinstimmen, ist ihr Text als ein bis ins 5. Jahrh. zurückreichender Text zu wählen.

2. Streiten ur m gegen die westlichen Zeugen, so ist nach sachlichen Erwägungen zu entscheiden, wenn es angeht.

3. Steht auf einer Seite nur ein östlicher oder ein westlicher Zeuge, so ist dessen Lesart abzulehnen, falls nicht sachliche Gründe ihm zweifellos Recht geben.

Es bleiben pl und l. Von diesen ruht letzterer auf

ersterer, diese wieder auf der Pariser Polyglotte, d. h. dem Text von Gabriel Sionita und den Handschriften pc und us. Weder pl noch l kann also eine gleiche Berücksichtigung wie die andren Zeugen fordern. Aber sie repräsentieren doch neben a und pc us, wo sie mit letzteren nicht stimmen, eine abermalige westsyrische Überlieferung.

Die Citate der Kirchenväter.

Citate sind schon als solche nur in sehr beschränktem Masse geeignet, für die Gewinnung des rechten Textes mit verwendet zu werden; schon wenn sie wirklich aus schriftlicher Vorlage direkt übernommen sind wie bei bh, können sie leicht irreführen. Da man nicht bestimmen kann, mit welchem Worte des Textes das Citat anhebt oder schliesst, lässt sich auch nie mit Sicherheit sagen, wann hier Lücken zu konstatieren sind. Ich denke an die häufigen Fälle, wo die Texte den Satz mit der Copula ܘ, einer Konjunktion oder Partikel anheben lassen, während sie im Citat fehlt, ebenso, wo das entgegengesetzte statt hat. vgl. 5, 23. 9, 9. 11, 7. 13, 27. 15, 27. 16, 19. 20, 17. 18. 24, 6 u. a.

Dies scheint mir Stenij nicht genügend beachtet zu haben.

Aber bh ist doch für das Innere der angeführten Stellen ein zuverlässiger Zeuge. Nicht so e und aphr. Ersterer zwar noch insofern, als er, um mit Cornill zu reden, ex professo über das Buch Ijob geschrieben hat; aber die Vergleichung seiner Citate zeigt deutlich, dass er nur nach dem Gedächtnis citiert. Ausserdem besteht die Vermutung, dass manches aus Jakob von Edessa und dessen Pešita-Revision in den Text gekommen ist. Schon Ephrem ist daher mit grosser Vorsicht zu benutzen, noch mehr aber Aphraates. Da er nur ganz gelegentlich in seinen Homilien auch Ijob citiert, zweifellos nach dem Gedächtnis, sind Un-

genauigkeiten von vornherein zu erwarten. Er kombiniert Sätze, die im Gedanken ähnlich sind, aber im Texte weit entfernt stehen, ändert in der Reihenfolge und flicht Eignes ein. Dies aber wohlbedacht, können die betreffenden Stellen immerhin herangezogen werden. Und mir scheint durch sie doch der eine oder der andre beachtenswerte Hinweis gegeben zu werden. Und schon das ist von Wert, wenn man sieht, wie dieser älteste Zeuge bereits in der Hauptsache denselben Text verrät, wie ihn die andren bieten.

Das alleinige Zeugnis eines von den dreien kann nie genügen, eine Lesart zu wählen. Stimmen zwei oder alle drei, so ist das schon beachtenswert.

Aber es gilt noch einem Bedenken Gehör zu geben, das sch gegen ihre Autorität erhebt, nämlich die Vermutung, dass in ihnen der — von Ephrem und Barhebr. sicher wenig geschätzte — Pešita-Text nach den Septuaginta geändert sei. Was bh betrifft, so bestätigt sich dieselbe garnicht, da keine einzige Stelle zu nennen ist, bei der die Frage überhaupt entstehen kann. Anders steht es bei e. Hier habe ich folgende sechs Stellen namhaft zu machen.

6, 11 ܡܢܘ = τίς statt ܘܡܢܐ ܗܘ.

Diese darf nicht in Betracht kommen, weil zugleich Übereinstimmung mit Mas. vorliegt.

13, 1 scheint ܟܠܗܝܢ zu fehlen, es ist aber ersetzt durch ܕܢܣܒܬ ܡܢܗܝܢ

14, 10 e ܐܘ ܓܒܪܐ ܕܡܐܬ ceteri ܘܓܒܪܐ ܡܐܬ ܘ ἀνήρ δε τελευτήσας (ᾤχετο). Eine Vergleichung zeigt klar, dass e nicht nach den LXX geändert sein kann, und dass die Übereinstimmung in der Hypotaxe, welche zudem der Neigung der syrischen Sprache entspricht und von P selbst meistens angewendet wird, nur auf Zufall beruht.

18, 8 ܘܐܬܐܣܪܬ ܪܓܠܗ ܒܦܚܐ ἐμβέβληται δὲ ὁ πούς αὐτοῦ ἐν παγίδι, ceteri ܡܛܠ ܕܐܫܬܕܪ ܪܓܠܗ ܒܡܨܝܕܬܐ. Diese Stelle erweckt

doch Verdacht, da hier e sowohl im Ausfalle der Kausalpartikel als in der passiven Konstruktion mit den LXX stimmt. Beachte auch den andren Ausdruck beim 2. subst. Ein Anlass zur Korrektur ist denkbar. In der aktiven Konstruktion P's liegt etwas Absichtsvolles, was störend empfunden werden kann. Und v. 8 sieht eher wie eine Explikation von v. 7 aus, als wie dessen Begründung.

31, 26 ܫܡܫܐ ἥλιον ceteri ܢܘܗܪܐ.

Man kann geltend machen, dass das poetisch im Sinne von „Sonnenlicht" genommene ܢܘܗܪܐ die deutlichere Bezeichnung sehr nahe legt. Ein Blick auf die LXX ist dabei nicht nötig gewesen.

39, 22 handelt es sich auch um eine prosaische Wiedergabe eines poetischen Ausdrucks: ܡܢ ܣܝܦܐ ἀπὸ σιδήρου ceteri ܡܢ ܐܦܝ ܣܝܦܐ

Die Möglichkeit ist also in den letzten drei Stellen anzuerkennen; dieselbe aber zur Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, erlaubt die Zahl der Symptome nicht. —

aphr endlich erinnert in c. 42 mit einigen Erweiterungen lebhaft an die LXX.

v. 13 ܘܐܬܝܠܕܘ ܠܗ ceteri ܘܗܘܘ ܠܗ [vgl. 1, 2] γέννωνται δὲ αὐτῷ

v. 16 ܒܬܪ ܢܣܝܘܢܗ ceteri ܡܢ ܒܬܪ ܗܘܝܗ μετὰ τὴν πληγὴν . .

Ausserdem führt aphr folgendes an, was sich in P nicht findet:

(sc. ܚܝܐ) ܘܚܝ ܡܚܪ ܢܣܝܘܢܗ ܡܐܬܝܢ ܫܢܝܢ, womit zu vergleichen ist: τὰ δὲ πάντα ἔτη ἔζησε διακόσια τεσσεράκοντα; (v. 16) und: ܡܢ ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܡܩܝܡܬܐ ܒܩܝܡܬܐ ܕܙܕܝܩܐ, vgl: γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ᾽ ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν (v. 18).

Um gleich bei dem letzten einzusetzen, so ist offenbar, dass diese Bemerkung nicht Eigentum der ursprünglichen LXX ist, welche 19, 25 ff. nicht von der Auferstehung verstanden haben. Sie ist vielmehr Anfang eines Anhangs, der im folgenden selbst seinen Ursprung bekundet, nämlich:

ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου. Vgl. darüber Dillmann's Kommentar zum Hiob S. 360f.

Die Quelle dieses haggadischen Stücks ist demnach in einem Midrasch oder Targum zu suchen. Da nun die LXX auch sonst Spuren aufweisen, die haggadisches Gut verraten, werden wir nicht fehlgehen, wenn wir auch den angeführten Zusatz v. 17 dahinrechnen.

Ist es nun denkbar, dass aphr, der in seinen Homilien überall Vertrautheit mit der targumischen Überlieferung zeigt, auf dem Umweg der LXX zu diesen Sätzen gekommen sein sollte?

Die Angabe der Lebensjahre des Ijob vor der Versuchung (70) ist offenbar durch Substraktion der bei den LXX sich findenden Zahlen (170 Jahre μετὰ τὴν πληγὴν, 240 τὰ-πάντα ἔτη) gewonnen, und aphr weiss nicht, dass diese Rechnung ja mit der Angabe der hebr. Vorlage (140 Jahre nach dem Leiden), die er selbst auch macht, nicht stimmt. Er müsste denn die Dauer des Leidens auf 30 Jahre veranschlagt haben. Dass er aber jene Zahlen eben aus den LXX gewonnen hat, ist nicht auszumachen. Es spricht vielmehr folgendes noch dagegen:

v. 12a, wo aphr ܐܘܣܦ(ܕ) ܐܠܗܐ mit folg. (cod. A ܠܗ ܡܢ) ܡܢ bietet, gehen die LXX (ὁ δὲ κύριος εὐλόγησεν—ἤ) vielmehr mit Mas. und dem P-text, ܘܡܪܝܐ ܒܪܟ — ܠܗ ܡܢ. Und im ganzen übrigen Text, den aphr beibringt, ist keine weitere Berührung mit den LXX. Er trifft mit ihnen also nur da zusammen, wo die LXX selbst auf eine andre Quelle zurückweisen. — Wir haben noch auf das ܘܐܬܝܠܕܘ (v. 13) und ܢܣܝܒܗ (v. 16) einzugehen. Für den, der den hebräischen Wortlaut nicht einsieht, liegt es nicht nur nahe, sondern ist fast geboten, zu sagen: „Und es wurden ihm . . geboren“ statt: „Und es wurden ihm —“. Zudem ist die Parallele 1, 2 deutlich die Veranlassung gewesen. Ähnlich ist es

mit der andren Stelle. Im Textganzen ist das „danach" nicht misszuverstehen. Bei einem für sich stehenden Citat aber ist die genauere Bezeichnung „nach der Versuchung" ganz notwendig. Zudem deckt sich der Ausdruck πληγη nicht einmal damit.

Die Frage nach der Beeinflussung durch den LXX-Text ist damit erledigt.

Die Reihe beschliesst die arabische Übersetzung, die ich der Kürze halber gleich mit den andren Zeugen aufgeführt habe, obgleich sie ein ungleich schwächeres Argument bedeutet. Einmal ist sie erst spät entstanden, sodann lässt eben ihr Charakter als Übersetzung nur eine beschränkte Anwendung zu. Es ist nicht auszumachen, ob sie auch in Einzelheiten und Kleinigkeiten, auf die es hier in den meisten Fällen ankommt, gewissenhaft übertragen hat. Ich weise nur darauf hin, dass sie gewöhnlich auf Seite derer steht, die die Copula ܘ bringen. Und P lehrt gerade im Vergleich zum Urtext, wie nahe es liegt, bei der Übertragung die Asyndese zu beseitigen.

So kann nunmehr zur Auswahl geschritten werden. Dabei sind alle die Stellen fortgelassen, wo über die richtige Lesung kein Zweifel bestehen kann. Die von den besseren Zeugen empfohlenen Lesarten werden nur vermerkt, ohne dass es im einzelnen noch einmal begründet wird. Auf Stenij nehme ich nur Bezug, wo ich andrer Meinung bin. Ich verweise mit „Stj." dabei auf II § 2 S. 51 ff. seiner Abhandlung. Wo ich auf die Untersuchung von Beer, Der Text des Buches Hiob, verweise, geschieht dies mit dem Zeichen Br.

1, 4 ܠܐܚܘܬܗܘܢ | 5 ܗܘܐ | 9 ܠܡܢ ܡܫܬܡܥܐ; denn ܠܡܢ ist hier Übersetzung des ה interr., sein späterer Wegfall aber er-

klärlich. | 15 vermeidet P den Numeruswechsel bei gleichem Subjekt durch passive (plur.) Wiedergabe des הכו, wird also vorher den sing. beibehalten haben. Lies, mit den bessren Zeugen, also: ܘܡܚܘ ܠܥܠܝܡܐ ܘܪܕܦ | 19 ܐܠܠ | 20 ܣܓܕ ist zu lesen. Der spätere Wegfall der Copula ist unwahrscheinlicher (Stj. neigt ܘܣܓܕ zu) | 21 ܘܐܡܪ | 2, 1 ܐܦ | 4 ܚܠܦ ܡܫܟܐ | 9 Man muss ܠܐܠܗܘܟ lesen, welches auch sachlich wegen der schärferen Ironie gut passt und eher ursprünglich ist (gegen Stj.) | 10 das ܘ ist erst Folge der Einschaltung der Glosse (cf. 1, 22). ar bezeugt mit ولم nicht ܘܐܦܠܐ wie Stj. meint | 13 lies wie a ur m l ar | 3, 9 liest Stj. als mit dem Hebr. übereinstimmend ܢܣܐ. Doch dürfte ܢܠܣܐ den Vorzug verdienen. Vermutlich bringt P für יקו nur darum den plur., um nicht die Nacht als subj. annehmen zu müssen. Aus demselben Grunde wird sie יֵרָאֶה gelesen haben. ܢܣܐ ist auch als das bequemere verdächtig. | 10 ܐܬܚܕ | 16 ܐܝܟ ܢܦܠܐ zu lesen scheint gewiesen, doch warnt etwas. P bietet für לא אהיה ܐܝܟܘ ܠܐ ܗܘܝܬ. Hier erst nimmt also P auf das כ Rücksicht, während an dessen Stelle noch עם aus v. 14 nachwirkt. Wäre ܐܝܟ ursprünglich, wie hätte ܐܝܟܘ entstehen können? | 19 Zwar erweckt aphr auch dadurch, dass er v. 18^{b} zwischen v. 19^{a} und ^{b} einschiebt, kein grosses Vertrauen. Aber sein Zusatz ist als von P selbst — durch das ܕ vor ܡܫܬܚܪܪ — geforderter Nachsatz zu dem sonst nachklappenden v. 19^{b} sehr willkommen. „Klein und Gross ist dort dasselbe, und der Knecht, der von seinem Herrn frei ist, . . . ? . . .“ vgl. auch T. | 26 ܠܐ ܫܠܝܬ | 4, 5 ܘܐܬܠܗܝܬ | 7 ܘܐܝܟܘ | 21 ܢܬܐܒܕܘܢ | ܘܡܬܕܒܪܘܢ | 5, 4 ܘܡܬܡܟܟܘܢ | 6 will Stj. ܘܐܦܠܐ (a) vorziehen, als ar und Mas. entsprechend. Aber gleich ar ist eher noch ܐܦܠܐ, wie zu lesen ist. | 16 ܣܟܪܐ | 21 ܡܢ ܡܟܫܦܐ | 6, 5 ܟܪܝܐ | 11 ich bin mit Stj. geneigt, e Recht zu geben und ܡܢܘ ܢܣܒ zu lesen, wegen des parallelen v. 11^{b} | 20 ܣܟܘ | 21 ܠܡܚܐ ist wohl erklärlich, aber sekundärer Zusatz. | 26 ܗܐ |

7, 4 ܠܐ | 8 ܐܝܬ nach analogen Stellen. | 14 ܡܫܪܝܢ ist insofern wohl P zuzumuten, als sie oft subst. nach verb. durch verb übersetzt. Da es aber zu schwach bezeugt ist, lies ܒܫܠܡܝܢ | 8, 5 ܐܬܡܠܠ parallel ܒܕܝܢ (gegen Stj.) | 9 lies ܣܡ ܠܐ ܢܕܥܝܢ als wörtliche und später erst verwischte Übersetzung | 10 ܡܬܩܛܠܬ | 9, 4 > ܠܗ. P übersetzte wörtlich, ein Leser hielt ܚܟܝܡ für subst. | 9 Allein bh > ܘ und nicht sicher. Es ist also gegen Stj. ܘܥܒܕܬܐ zu lesen | ܠܟܠܡܕܡ vgl. Br. S. 56. | 18 a pl bieten in ihrem Zusatz eine Dublette zu ܐܣܓܝܢ ܡܪܐ, die sich als Glosse durch das nicht zu P's Sprachgut gehörige ܩܪܝܐ (lies ܩܪܝܐ) verrät. | 27 ܒܟܡ | ܕܢܝܢ, ebenso 10, 1; vgl. Br. S. 61. | Mit Stj. ܡܬܐܢܢ (ur) zu lesen geht schon darum nicht, weil die Dublette ܐܬܐܢܢ ܐܘ die Lesart ܡܬܐܒܠܢ bereits vorgefunden hat und korrigieren will (nach der hebr. Vorlage). | 10, 2 ܘܐܘܕܥܢܝ (gegen Stj.) | 21 ܘܐܙܠܢ (wenn nicht ܘܐܙܠܢ) | 22 da a ar ܐܪܥܐ nicht haben, muss es dahingestellt bleiben (vgl. Br. S. 66). | ܕܢܘܢ | ܘܡܫܠܡܬܐ vgl. bh 22[a] (gegen Stj.) | 11, 2 ܐܘܠܐ vgl. 5, 6 (gegen Stj.) | 13 ܐܪܝܡ | 12, 23 Vor ܘܡܘܒܕ hat a noch ܘܡܘܒܕ ܠܗܘܢ ܘܡܫܝܢ ܠܥܡܡܐ, d. h. je eine Dublette zu ויאבדם und שטח לגוים. Da beide zusammenstehen, wird auch über ihre Herkunft dasselbe gelten müssen. Die zweite ersetzt die nationes durch die ethnici, in der Meinung, dass das Gesagte nur von diesen gelte. Die erste scheint בדל oder aram. בדר statt אבד gelesen zu haben. Übrigens muss offen gelassen werden, dass a's Zusatz gerade P's Eigentum ist, da auch ar ܘܡܘܒܕ bestätigt. | 25 ܘܡܛܥܐ | 13, 3 ܘܡܬܟܣܣܘܢ | 4 ܒܪܡ ܕܝܢ | 13 ܐܦ | 19 ܕܢܗܘܐ (vgl. Br. S. 81). 22 ܘܐܬܦܢܝܢ | 26 ܕܣܟܠܘܬ | ܛܠܝܘܬܐ | 27 ܘܒܠܗ (gegen Stj.) | 28 ܘܗܘ | 14, 2 ܘܦܪܥ ܘܥܒܪ ܐܝܟ ܛܠܠܐ vgl. Br. S. 83; die Umstellung bei pl 1 ist Folge sachlicher Überlegung. | 12 ? | 16 Lies wie schon Thorndyke coniciert: ܡܛܠ ܕܢܛܪ ܥܠ ܣܟܠܘܬܝ | So bequem es ist, mit Stj. ܒܠܗ zu lesen, sind doch die Gegenzeugen zu gewichtig. | 21 ܠܐ ܢܕܥܘܢ | 15, 9 ܡܢܐ | 11 המעט = ܐܪܟܢ | 12 ? | 18 ܘܟܣܝܘ ܡܢ | 30 ܡܢ ܚܫܘܟܐ | 35 ܘܒܛܢ |

16, 11 ܐܬܡܟܣܘ mit Stj. zu lesen ist angesichts der Gegenzeugen nicht ratsam. | 14 ? | 16 ܐܬܒܪܝܘ = Q'tib | 17, 3 ܡܢܗ | ܐܝܟ | 8 ܚܠܐ ܣܚܠܐ | 18, 2 ܐܬܚܙܝܘ | 5 ܘܐܦ ܗܢܝܐ (gegen Stj.) | ܘܐܦ ܠܗܘܢ | 6 ܒܡܫܡܫܢܘܬܗ 11 ܘܒܪܘܗ | 14 ܡܫܡܫܢܘܬܗ | 15 ܡܢ ܕܒܗ | ܐܬܪܗ | 16 gegen Stj. ܡܢ ܒܡܫܚܐ | 17 ܘܡܫܚܐ | 19 ܒܡܫܚܐ | 19, 7 ܐܢܐ ܡܛܠ | 12 ܘܐܣܝܪܐ gegen Stj. | 13 ܘܒܪܗ | 18 ܘܐܦ gegen Stj. | 20 ? | 25 ? | 28 ܕܐܬܥܢܝ | 20, 13 ܢܫܡܗ | 18 Obgleich a allein steht, kann doch nur ܢܦܘܩܘܢ ursprünglich sein, weil es allein aus der hebr. Vorlage erklärlich ist und zugleich den Anlass für ܢܬܦܩܘܢ in sich schliesst. Man verstand es intr. und setzte dieses ein. | 23 ܘܢܓܙܪܐ | 26 ? | 21, 3 ? | 5 ܘܒܡܫܡܫܗ | 17 Auch die Sache fordert ܣܚܠܐ ܢܥܠܝ | 22 ? | 22, 11 ܢܚܡܣܝܢ | 17 Der Zusatz a's ist Reminiscenz aus 21, 14^{b}. | 21 ܐܬܥܠܘܢ, da ܕܒ folgt. | 23 ܘܠܝ | 24 ܕܣܠܐ | 25 ܘܡܢܘܬܐ | 29 ܕܢܬܐܪܡ | 23, 2 ܐܦ | 8 da die Zeugen sich die Wage halten, wird nach 8^{a} zu entscheiden sein. Lies also gegen Stj. ܘܠܝ und jedenfalls ܒܡܫܠܘܢ | 24, 1^{a} ? | 1^{b} ܘܐܬܒܪܗ | 4 ܐܬܦܩܘ | 5 ܒܡܒܪܬܐ | ܠܫܒܚܐ | 6 ܘܚܣܡܐ gegen Stj. | 8 ܠܚܬܐ ܢܚܡܫܝ | 12 ܡܢ | 21 ܘܠܪܘܚܠܐ | 27, 6 Mit Stj. nach e zu lesen geht nicht an | 9^{a} ? | 9^{b} ܒܫܠܐ | 15 > ܘ | 18 ܐܝܟ | 19^{a} ? | 28, 1 ܡܛܠ | ܡܫܬܒܚ | 8 ܐܪܥ | 10 ܦܠܝ; das Nun ist Dittographie aus ܢܦܪܝ | 19 Lies mit a m pl l | 25 ܡܠܬܐ, obgleich besser bezeugt, ist doch sachlich nicht angängig und wahrscheinlich verschrieben nach ܡܠܬܐ | ܒܡܠܠܐ | 29, 1 ܘܐܘܣܦ | 9 ܘܪܘܪܒܐ gegen Stj. | 11 ܕܣܠܐ | 18 ܐܝܟ (ܘ ist nur Kitt der Dublette) und ܡܢܐ | 30, 6 ܕܒܥܪܐ | 13 ? | 19 ܐܪܡܘܢ | 31, 5 ܐܬܠܐܪܘܢ | 15 ܕܟܒܪܢ | 15^{b} ? | 25 ܘܠܝ gegen Stj. | 26 ܣܓܝܢ | 30 ? | 34 ܠܝ | 36 ܐܠܐ | 37 ܘܡܣܟܢܐ | 32, 2 ܕܪܡܘ | 9 ܐܦܠܐ gegen Stj. | 11 ܘܒܪܝܠܗܘܢ | 15 ܘܠܘܬ | 18 das ܘ darf nicht mit Stj. gestrichen werden | 33, 6 ܘܐܦ | 7 ܘܦܘܡܐ | 8 gegen Stj. ܕܐܬܦܢܝ | 20 ܢܥܒܕ ܒܥܒܪܗ | ܠܫܒܚܐ | 26 ܘܕܠܐ gegen Stj. | 34, 2 ܕܒܪܟܬ | 11 ܕܐܝܟ ܡܛܠ | 12 ܘܐܦܠܐ | 15 ? | 25 ܠܠܠܐ | 30 ܣܒܠܐ | 33 ܠܘܬ | 37 ܫܡܥܘܬܐ | 35, 2 ܐܬܡܣܟܢ | 9 ܡܢ | 14 ܐܬܡܥܟ | 15 ܡܚܠܦ | 36, 2 ܟܠ ܡܠܬ | ܘܐܣܝܪ | 4 ܘܕܐܠ gegen Stj. | 6 ? | 11 ܠܝ ܢܡܫܡܫ | 23 ? | 30 ? | 37, 2 ܫܡܥܘ |

4 ܚܠܐܘܗܝ | 7 ܕܝܘܕܥ | ܐܝܟ ܠܚܠܠ | 17 ܥܡ | 23 ܢܚܠܐ | 38, 10 ܘܥܒܕ ܠܬܚܘܡܐ | 11 ܘܐܡܪܬ | 12 ܠܨܦܪܐ | 14 ܘܡܬܗܦܟ gegen Stj. | 31 > ܐܣܘܪܐ | 41 Obgleich aphr ganz ungenau citiert, muss doch auffallen, dass er für das blasse ܢܗܘ der andren Zeugen vielmehr ein dem hebr. יכין gut entsprechendes ܡܛܝܒ bietet. | 39, 6 ? | 8 > ܘ | 9 ܐܘܪܝܢ | 10 ܐܘ ܕܚܙ | 15 ܕܐܪܚܐ | 21 Obgleich nur von a geboten, kann doch nur ܒܚܝܠܐ richtig sein | 27 ܘܡܪܝܡ | 40, 5 ܘܬܪܬܝܢ | 24 ܒܡܚܪܬܐ | 41, 3 ܡܢܘ | 11 > ܕ | 18 ܕܢܚܫܐ | ܠܐ oder ܕܠܐ ?| 26 ? | 42, 3 ܘܠܐ ܝܕܥ | 5 > ܘ (gegen Stj.).

Anhang

An einigen Stellen findet sich dasselbe Schwanken der Lesarten auch in der hebräischen Textüberlieferung: 3,3 Ken. ואל 5, 15 פיהם 19 codd. 14, 3 ܘܐܦ (a) = 2 codd. Ken. ואף 14, 21 3 codd. Ken. יצערי 15, 30 1 cod. Ken. ויונקתו 19, 4 1 cod. Ken. אף 27, 19 1 cod. Ken. ועיניו 27, 20 1 cod. Ken. ו—סופה 28, 27 Ken. גם und וגם 32, 8 Ken. 111 היא רוח.

Ein nochmaliger Überblick über die Abweichungen ergiebt, dass dieselben fast durchweg geringfügiger Natur sind. Ich will im besonderen noch darauf aufmerksam machen, dass von den 400 Stellen, die ich verzeichnet habe, fast ein Viertel nur die zu setzende oder nicht zu setzende Copula betrifft. Diese grosse Zahl lehrt, wie wenig Sorgfalt bei der Überlieferung auf dieselbe angewendet worden ist. Auch recht ansehnlich ist die Zahl der Stellen, wo über die Partikel ܕ und ܘ oder ähnl. Schwanken herrscht. Dagegen sind der Variationen von einschneidender Bedeutung nur sehr wenige, besonders wenn von den Kirchenvätern abgesehen wird. Seit unsren ältesten Zeugen ist also die Überlieferung im wesentlichen eine konstante und gute gewesen (vgl. Cornill a. a. O. S. 138). Wie aber war es vordem? Es liegt nahe, das gewonnene günstige Resultat auch auf die Zeit zwischen der Entstehung der P

und — sagen wir — aphr zu übertragen. Wir werden aber gründlich enttäuscht, wenn wir den vorliegenden Text daraufhin prüfen. Es ist mir kein Zweifel geblieben, dass die P. wenigstens zu Ijob — in der ersten Zeit keine gute Behandlung erfahren hat. Wenn wir in obigen Variationen noch zwei Dubletten (9, 18 a pl 12, 23 a) und eine Anzahl von Zusätzen zu vermerken hatten, so gilt von ihnen, dass sie die letzten bescheidenen Ausläufer einer viel grösseren Reihe von Interpolationen sind, die sich zum Teil noch deutlich aufweisen lassen, z. T. nur vermutet werden können.

Ich werde so vorgehen, dass ich zunächst die Dubletten anführe, als die am leichtesten zu erkennenden Einschaltungen, sodann die Ursprünglichkeit der Zusätze, die sich in P im Vergleich mit Mas. finden, erörtern.

Es ist ja möglich, dass ein Teil der Dubletten schon von P selbst stammt, aber aus mehreren triftigen Gründen ganz unwahrscheinlich. 1. ist es durchaus nicht P's Art, wo er etwa in der Auslegung geschwankt hat, mehrere Übersetzungen zur Auswahl zu geben. Die Dubletten finden sich auch nicht ausschliesslich bei schwierigen Stellen; 2. sind die Dubletten viel zu zahlreich, ich habe cr. 60 aufzuführen; 3. ist bei vielen der Anlass noch erkennbar.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Rechtfertigung.

Von Eduard Meyer.

1. Das Datum der Einnahme Babylons durch Kyros.

In dieser Zeitschrift XVIII S. 152 setzt Kittel die Einnahme Babylons durch Kyros auf den 16. Tammuz (Juni/Juli) 539 und bemerkt dazu „Ed. Meyer, Entst. d. Jud. S. 47 giebt irrtümlich den 16. Tischri (= 12. Okt.) an". Scheinbar hat Kittel vollständig recht; denn in der Chronik Naboneds lesen alle Herausgeber und Übersetzer[1], Kyros habe im Tammuz, dem vierten Monat des babylonischen Jahres, die Babylonier geschlagen und am 14. Sippara genommen; am 16. sei sein Heerführer Ugbaru ohne Widerstand in Babel eingezogen. Aber diese Angabe muss falsch sein. Denn aus dem 17. Jahre Naboneds (539/8) haben wir eine fortlaufende Reihe von Urkunden bis zum 28/6.[2]); dann folgen noch drei vereinzelte Daten x/7. x/8. x/9. Die meisten dieser Texte, und so auch die drei letzten, stammen aus Sippara. Die letzte ausdrücklich aus Babylon datierte Urkunde stammt vom 7/4.; ausserdem sind ein Text vom 21/5. und zwei vom 5/6. aus der wie es scheint nur bei Naboned vorkommenden Stadt „Haus des Königs von

---

[1] Nur Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. S. 472 scheint Bedenken gehabt zu haben; er sagt „am 14. *Tašritu* (oder *Dûzu*) zog das Heer ohne Schwertstreich in die Stadt des Šamaš (Sippara) ein".

[2] In der Tabelle bei Strassmaier, Inschriften von Nabonedus S. 25 ist durch einen Druckfehler bei den drei letzten dieser Daten der 6te Monat in den 9ten verwandelt.

Babel" datiert, worunter doch wohl nur die Residenz, also vermutlich ein Teil von Babel, verstanden werden kann. Andrerseits beginnt die Serie der nach Kyros datierten Texte mit x/7. seines Antrittsjahres; dann folgen die Daten 24/8. 7/9. 24/9. u. s. w., alle aus Sippara. Der erste aus Babylon datierte Text stammt vom 21/12. des Antrittsjahres. Wie man sieht, würde sich diese Reihe vortrefflich an Naboneds Texte anschliessen, wenn unter diesen nicht noch die beiden Texte aus dem 8. und 9. Monat vorlägen. Diese beiden Daten weiss ich in der That nur durch ein Versehen sei es des Tafelschreibers sei es des Herausgebers zu erklären[1]. Dagegen ist klar, dass Sippara und Babylon nicht schon im Tammuz (Dûzu) gefallen sein können, sondern höchstens erst zwei Monate später im Tischri. Dazu kommt, dass nach der Nabonedchronik Kyros erst am 3. Marcheš-wan (8ter Mt.) seinen Einzug in Babel gehalten hat.

Aber auch die Nabonedchronik selbst beweist, dass Babylon nicht am 16. Tammuz (16/4.) genommen sein kann. Denn schon zwei Zeilen vorher sind wir im Elul, dem 6. Monat. Hier wird die Maassregel berichtet, die Kyros in seiner Antrittsproclamation dem Naboned zum schwersten Vorwurf macht, die Überführung der Götter der Landstädte nach Babylon. „Bis Ende Elul" heisst es „wurden die Götter des Landes Akkad ... nach Babel hineingebracht"[2]). Das ist unmöglich, wenn schon drittehalb Monate vorher, Mitte Tammuz, Naboneds Herrschaft zu Ende war.

---

[1] Wenn Strassmaier, Inschriften von Cyrus S. IV, sagt, zwischen dem letzten Texte Naboned's und dem ersten des Kyros läge nur ein Zeitraum von 14 Tagen, so hat auch er offenbar diese beiden Texte nicht mit gerechnet.

[2] Nach der allein zu benutzenden Publikation von Hagen (Beiträge zur Assyriologie von Delitzsch und Haupt II 1894), mit Nachträgen von Delitzsch. Danach ist auch die Übersetzung bei Schrader, Keilinschr. Bibl. III 2, 128ff. zu berichtigen.

Somit ist klar, dass das Zeichen für Tammuz aus dem ganz ähnlichen für Tischri, den 7ten Monat, verschrieben ist, oder wohl wahrscheinlicher, dass dies wirklich im Texte stand und der unterscheidende Strich verwischt ist. Setzen wir den Tischri ein, so ist alles in Ordnung. Naboned sucht Hülfe bei den Göttern des Landes, bis Ende Elul (September 539) werden ihre Bilder in die Hauptstadt übergeführt. Aber gleich darauf siegt Kyros, am 14. Tišri (8. October[1]) wird Sippara, am 16ten (10. Oct.) durch Ugbaru Babylon besetzt und Naboned gefangen. Dann schliesst sich das folgende unmittelbar an: „Bis Ende des Monats[2] umringten die Schilde Gutiums [der gutäischen Krieger, mit denen Ugbaru die Stadt besetzt hatte] die Thore Esaggilla's [der Burg mit dem Tempel Bel-Marduks], Niemandes Speer kam nach Esaggilla und in die Heiligtümer hinein, auch kein Feldzeichen rückte ein. Am 3. Marchešwan (27. Oct.) hielt Kyros in Babel Einzug" und gewährte der Stadt Schonung, während ihr bis dahin Plünderung und Zerstörung drohten. Während der nächsten Monate Kislew bis Adar (Dezember bis März) werden die Götter von Akkad in ihre Heimat zurückgeführt. — Während nach der alten Lesung zwischen der Einnahme Babylons und dem Einzug des Kyros eine unerklärliche Lücke von 3½ Monaten klafft, schrumpft diese jetzt auf ein Intervall von nur wenig über 14 Tagen zusammen.

Auf diesen Erwägungen beruht mein Ansatz in meiner „Entst. d. Jud.". Ich hatte sie damals längst in einer grössern für den zweiten Band meiner Forschungen bestimmten Abhandlung niedergeschrieben, auf die ich daher an der ange-

---

[1] Ich folge jetzt den Taggleichungen Mahlers (zur Chronologie der Babylonier, Denkschriften der math.-naturw. Classe der Wiener Ak. LXII 1895), von denen meine früheren Gleichungen hier um 2 Tage abweichen.

[2] nicht „bis zum Ende des Tammuz", wie die früheren Ausgaben lasen, s. Delitzsch l. c.

führten Stelle verweise. Da aber bis zu ihrem Erscheinen noch längere Zeit vergehen dürfte, habe ich die Ausführungen, welche meinen Ansatz rechtfertigen, an dieser Stelle vorlegen wollen.

2. *Die Parsismen der Urkunden Ezr. 4—6.*

Meine Bemerkung, dass die Sprache der Ezra 4—6 mitgeteilten persischen Urkunden handgreifliche Parsismen enthalte, ist von Löhr in einer im übrigen zu meiner Freude mir mehrfach zustimmenden Recension (Theol. Rundschau I 181 ff.) beanstandet worden. Ich habe mich vor allem auf den ständigen Gebrauch des entfernteren Demonstrativums דֵּךְ, דָּךְ, אִלֵּךְ an Stellen, wo wir דְּנָה, דָּא, אִלֵּין erwarten, („jene Ältesten“, „jener Tempel“ „jener Šešbaṣṣar“ „jene Stadt“ u. s. w.), sowie auf die charakteristische Wendung „er gab sie לששבצר שמו einem Namens Šešbaṣṣar“ berufen; später habe ich mich darüber beschwert, dass Wellhausen in seiner Kritik dies Argument ganz unberücksichtigt lasse. Löhr sagt S. 182 „Wellhausen's Schweigen enthält offenbar die beabsichtigte Kritik und ist nicht als zustimmend anzusehen. Ich habe mich, um mich ja nicht ins Unrecht zu setzen, noch einmal bei Herrn Prof. S. Fränkel erkundigt: das rückweisende Demonstrativ-Pronomen ist im Aramäischen ‘nicht im mindesten auffallend’, Nöldeke § 226. [Wie es scheint, ist § 228 der kurzgef. syrischen Grammatik gemeint, wonach das entferntere Demonstrativum sich allmählich der Bedeutung des determinativen Artikels nähert]. — Zu Esr. 5, 14 ‘Einer Namens Scheschbazar’ verweist mich Fränkel auf Nöldeke's Mand. Gramm. S. 461 Anm. 4“[1]. — Bei allem Respekt vor Fränkels Autorität muss ich doch behaupten,

[1] Hier verweist Nöldeke auf den לבריך שמה לעלמא von Palmyra. Aber das heisst doch nicht „dem Gott Namens Berîch“, sodern „dem dessen Name gepriesen sei in Ewigkeit“, ist also durchaus keine Parallele.

dass Löhr die Tragweite des Arguments jetzt auch noch nicht richtig gefasst hat. Mögen entsprechende Wendungen sonst noch so oft im Aramäischen vorkommen, im biblischeu Aramäisch finden sie sich sonst nicht, auch nicht in der Urkunde Ezra 7, die nach meiner Auffassung nicht übersetzt, sondern von Anfang an aramäisch concipiert ist. Dagegen sind sie dem Altpersischen ganz geläufig und für den Stil der grossen Dariusinschrift so charakteristisch, dass die Parallele jedem, der einmal in diese hineingesehen hat, sofort auffallen muss. Ich vermag also nicht einzusehen, in wiefern mein Argument durch die Bemerkungen von Fränkel und Löhr entkräftet wird.

3. Šešbaṣṣar und Senaṣar.

Auf S. 186 seiner Recension billigt Löhr meine Auffassung des Scheschbazar, fügt aber hinzu: „verfehlt ist — hier redet der Philologe M. — die Identificierung des Scheschbazar mit Schenazar. Das hätte M. aus dem ס von Sanherib und Sanballat erkennen können". Das ist jedenfalls sehr unklar ausgedrückt. Was Löhr meint, ist, dass ich mit Unrecht in dem ersten Bestandteil von Šešbaṣṣar den babylonischen Gottesnamen Sin in der Schreibung שן mit Schin statt mit Samech gesucht habe.

Ich denke hier liegt die mangelhafte philologische Bildung nicht auf meiner Seite, sondern auf der Löhrs. Auf die hebräische Wiedergabe der Namen Sanherib und Sanballat mit ס habe ich ja selbst verwiesen (S. 76). Aber daneben weise ich auf die bekannte Vertauschung des Wertes der Zischlaute hin, von der Löhr allerdings nichts zu wissen scheint. Es ist aber zweifellos, dass die Aussprache der Zischlaute im Assyrischen und Babylonischen verschieden gewesen ist: so schreiben die Assyrer das Wort Kûš כוש Kûsu, die Babylonier Kûšu. Für die Assyrer bezeichnete hier

also s einen andern Laut als für die Babylonier[1]. Demnach müssen wir auch umgekehrt vermuten, dass von den Nachbarn in demselben Wort der Zischlaut verschieden wiedergegeben wurde, je nachdem sie das Wort von Assyrern oder von Babyloniern gehört hatten. Wenn die Israeliten also den Gottesnamen Sin in assyrischen Eigennamen durch סן wiedergegeben, so ist die Präsumption dafür, dass sie ihn in babylonischen Namen durch שן wiedergegeben haben. Dem entspricht der Name des Davididen שנאצר in der Chronik. Denn was kann dieser Name sonst sein ausser assyrisch oder babylonisch? Die einzige Möglichkeit ihn auszusprechen und zu deuten, ist doch Šin-uṣur. Also שנ in diesem Namen muss jedenfalls Sin in seiner babylonischen Aussprache sein. Die für Šešbaṣar überlieferten Formen führen auf einen Namen, der gleichfalls den Gottesnamen Sin als ersten Bestandteil enthielt (Σαναβασαρ u. s. w.), und zwar mit Wahrscheinlichkeit auf Sin-bal-uṣur. ששבצר kann daraus nur entstanden sein, wenn wir als ursprüngliche Schreibung שנבלאצר annehmen. Dann deckt sich aber dieser Name mit שנאצר; und so sehe ich nicht, wie man sich der von Kosters aufgestellten Gleichsetzung beider entziehen kann.

[1] Auf die sehr complicierten und viel behandelten Fragen, die an die Transkription der Zischlaute anschliessen, näher einzugehen, habe ich keine Veranlassung. Wie der Gottesname Sin ursprünglich gesprochen worden ist, ob mit s oder mit š, ist für unsere Frage gleichgültig. — Im übrigen schwankt bekanntlich das A.T. auch in der Wiedergabe der assyrischen Zischlaute. Während hier sonst assyrisches š regelmässig durch ס wiedergegeben wird, erscheint sar im Namen Šarrukin als ס (סרגון), im Namen Šar-uṣur als ש (שראצר).

Bemerkungen zu Jes. 11, 1—8.

Von **Georg Beer** in Halle a. S.

Jes. 11, 1 יִפְרֶה. Die Versionen G ἀναβήσεται, P ܢܦܪܥ, T יתרבי, V *ascendet* entscheiden für die Lesart יִפְרַח, die neben dem parallelen וְיָצָא mehr am Orte ist als das überlieferte יִפְרֶה.

Jes. 11, 3 וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה. Die Exegeten fassen וַהֲרִיחוֹ gewöhnlich als Hiφʿilform von רוח auf: „Und sein Riechen [= Wohlgefallen] wird sein an die [der] Gottesfurcht" — das riecht doch, trotz Berufung auf Ex. 30, 38. Lev. 26, 31. Am. 5, 21, gar zu sehr nach der Studierstube! Mit Recht fragt der nüchterne Exeget Duhm z. St. „wie riecht die Gottesfurcht eigentlich?" Bestände die Gottesfurcht in Opfern, wie in den drei angeführten Stellen, so wäre ein Riechen möglich. Mandelkern führt in seiner Concordanz וְהֹכִיחוֹ als Emendation an. P ܘܢܢܘܚ liest וזרח oder ודנח. T ויקרבינה = M? G ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ, V *et replebit eum spiritus timoris domini:* dies, glaubte ich anfangs, gehe auf eine von רוּחַ „Geist" abgeleitete Verbalform zurück, „er wird ihn mit dem Geist der Gottesfurcht erfüllen". Aber im Hinblick auf G Ezech. 24, 13 ἕως οὗ ἐμπλήσω τὸν θυμόν μου, ist nach G besser herzustellen וְהֵנִיחַ בּוֹ יִרְאַת יְהוָה „er wird auf ihm die Gottesfurcht ruhen lassen". Das נ in והניח findet vielleicht an P ידנח eine

Stütze. Natürlich sind die Worte והניח בו יראת י״, die mit den beiden andern, unter sich parallelen Aussagen des V. 3 sich nicht vertragen, Glosse oder Variante zu 11, 2 וְנָחָה עָלָיו . . . . יִרְאַת יְהוָה.

Jes. 11, 4b אָרֶץ. Die Schwierigkeit des überlieferten Textes fühlt T, wenn es ein חַיָּבֵי „die Schuldigen" vor אָרֶץ in die Übersetzung einschmuggelt. Nach dem Vorgang Älterer lesen die Meisten jetzt richtig עָרִץ.

Jes. 11, 5 אֵזוֹר — אֵזוֹר. G ἐζωσμένος — εἰλημμένος, P ܐܣܪ — ܚܙܩܐ, V *cingulum* — *cinctorium* legen nahe, für das erste oder zweite der beiden gleichlautenden Worte in M חֲגוֹר oder אֱסוּר zu lesen, vgl. auch Dill.[5] Du. z. St.

Jes. 11, 6 וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו. Von G καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται, P ܘܥܓܠܐ ܘܐܪܝܐ ܘܬܘܪܐ ܐܟܚܕܐ ܢܪܥܘܢ, V *vitulus et leo et ovis simul morabuntur* ist [ו]מריא zweimal übersetzt: G καὶ ταῦρος, P ܘܬܘܪܐ, V *et ovis* sind erst nach M verbessert, die ursprüngliche Übersetzung ist βοσκηθήσονται, ܢܪܥܘܢ, *morabuntur*. Verbessere also רֹעִים statt וּמְרִיא, wie auch die Mehrzahl der neueren Erklärer thut.

Jes. 11, 7 תִּרְעֶינָה. Trotzdem G P T V die Form von רָעָה „weiden" ableiten, liegt die Ableitung von רָעָה „verkehren" näher, sei es nun, dass das Niφʿal oder Hiϑpaʿel gelesen wird (Lag.). יַחְדָּו, das von den Massorethen durch Zaqeph qaton von תִּרְעֶינָה getrennt ist, gehört nur zu יִרְבְּצוּ. Würde es auch noch mit תִּרְעֶינָה zu verbinden sein, wie die Verteidiger der Übersetzung „sie werden weiden" annehmen, so müsste der Text lauten תִּרְעֶינָה יַחְדָּו וְיִרְבְּצוּ oder תִּרְעֶינָה וְיַחְדָּו יִרְבְּצוּ.

Jes. 11, 8 חֹר. Dies verstehen jetzt die Meisten nach G τρωγλῶν = „Loch“. Verschieden sind aber die Erklärungen, die das folgende מְאוּרַת gefunden hat; vgl. die Jes.-Kommentare von Dill.[5] und Du. Mandelkern a. a. O. nennt als Verbesserung מְגוּרֵי. Die Übersetzungen von G κοίτην, P ܡܥܘܢܐ, V *caverna* (= מְעָרַת? das an der Defectivschreibung מארת in 18 Kennicott eine Stütze fände) gehen nicht auf den Text M’s zurück, als ob sie מְאוּרַת „Lichtort“ = (!) „Lager“ gedeutet hätten, sondern beruhen auf der richtigen Lesart מְעוֹנַת (vgl. G zu Hiob 37, 8. 38, 40); dazu ist חֹר das entsprechende Wort im Parallelstichos. Zur Verwechslung von ע mit א vgl. 11, 5, 6; von נ mit ר 11, 3.

Die oft gehörte Behauptung, aus den Versionen ergebe sich kein brauchbares Material zur Herstellung eines berichtigten Jesajatextes, bedarf der Restriction.

Berichtigungen zu Mandelkerns (grosser) Concordanz.

1. Von Dr. B. Jacob in Göttingen.

1) S. 7[b] Eccl 7, 9 lies Eccl 7, 7.

2) S. 8[c] Est 10, 6 lies Esr 10, 6.

3) S. 25[b] Jos 11, 33 lies Jos 10, 33.

4) S. 25[c] Dt 29, 20 lies Dt 29, 19.

5) S. 25[d] Z. 7. es fehlt: Job 11, 15 כי־אז תשא פניך ממום.

6) S. 108[a] Überschr. אֶלְלַי lies אַמְלָל.

7) S. 203[b] Job 1, 13 lies Hab 1, 13.

8) S. 266[d] 1 S 25, 44 lies 1 S 25, 43.

9) S. 267[b] Joel 1, 20 . . . שרי . . . lies . . . שדה . . .

10) S. 267[c] Prv 13, 13 lies Prv 14, 13.

11) S. 268[c] Ez 24, 5 דור העצמות lies דור העצמים (die Ausgabe von Letteris liest fälschlich דוד mit Dalet.)

12) S. 504[a] Dad 1, 10 lies Dan 1, 10.

13) S. 504[b] Job 8, 1 lies Job 1, 1.

14) S. 937[c] Dt 32, 39 כי אני הוא . . . lies Dt 32, 39 . . . . כי אני הוא

15) S. 937[c] 2 S 18, 3 . . . כמני . . . lies . . . כמנו . . .

16) S. 965[a] 2 S 23, 8 . . מאית . . lies . . . מאות . . .

17) S. 1025[a] Ex 17, 7 ויקרב lies ויקרא.

18) S. 1025[a] 1 S, 255 lies 1 S 26, 5.

19) S. 1114[a] in der Note zu שָׂדֶה Z. 5. יחזקאל ט׳ז כ׳ו lies כ׳ז ט׳ו.

20) S. 1192[d] Gen 35, 8 ... שאו ... lies ... שמו ...
21) S. 1193[b] Ps 108, 1 lies Ps 105, 1.
22) S. 1290[a] 1 S 28, 6 lies 1 S 28, 16.
23) S. 1290[a] Ez 33, 1 lies Ez 33, 11.
24) S. 1511[a] Jud 11, 47 lies Jud 11, 17.

---

2. Von Georg Beer in Halle a. S.

S. 228[d] fehlt unter בַּצָּרָה? Ps 9,10 משגב לעתות בצרה.
S. 528[a] fehlt vor כִּבַּדְתָּנִי Pi.
S. 605[c] unter כִּתַּנְתִּי muss es heissen Job 30, 18 statt 37, 18.
S. 652[b] unter בִּלְשׁוֹנוֹ muss es heissen Prv statt Pev.
S. 1062[c] unter מֵרֹאשׁ muss es heissen Jes 41, 26 st. 41, 36.
S. 1084[a] unter רַצְּתָה muss es heissen Jer 12, 5 statt Jes.
S. 1168[d] שְׁכַחְנוּךָ Baer zu Ps 44, 18 schreibt שְׁכֵחֲנוּךָ.
S. 1172[d] unter הַשֶּׁלֶג muss es heissen 1 Ch 11, 22 statt 2 Ch 11, 22.

---

3. Von Prof. G. Dalman in Leipzig.

יַעֲמָס l. Ps. 68, 20 st. 68, 29.
חַטָּאִים l. Nu. 32, 14 st. 32, 4.
שִׁמְעוּ l. Jes. 36, 13 st. 34, 13. (gr. A. kl. A.).
כְּגִבּוֹר Jes. 42, 13 ganz zu streichen. (gr. A., wohl auch kl. Ausg.)
aram. פַּחַת fehlt Esr. 6, 13. (gr. A. kl. A.).
aram. שְׁמָהּ fehlt Esr. 6, 12. (gr. A. kl. A.)
aram. כְּנֵמָא fehlt Esr. 5, 9. (gr. A. kl. A.)
aram. וְאָמְרִין fehlt Dan. 7, 5. (gr. A. kl. A.).

aram. יִתְרְמֵא l. Dan. 3, 6. 11.—6, 8. 13 st. 3, 6. 11. 8. 13. (Kl. A.).
וּמְעַט l. Dt. 28, 38 st. 28, 29. (Kl. שְׁ A.).

Übrigens hat der von Prof. Kittel ausgesprochene Tadel, dass Mandelkern seine Arbeit ohne Gehilfen gethan habe, zwar in dem von Mandelkern's Vorwort erweckten Schein seinen guten Grund, da es nur von Unterstützung in der Korrektur durch Dr. Isaak Jakob Kahan, aber von keiner Beihilfe bei der eigentlichen Abfassung der Konkordanz redet. Gleichwohl ist dieser Schein irreführend, da in Leipzig wohl bekannt ist, dass Israel Issar Kahan dabei wichtige Dienste geleistet hat. Die bedauernswerte Fehlerhaftigkeit der Konkordanz Mandelkern's dürfte weniger mit dem Mangel an Mitarbeitern als damit zusammenhängen, dass ein ganz neues Manuskript ohne genügende Kontrollierung desselben hergestellt wurde.

Mit blosser Korrektur der Fehler, welche gelegentlich einigen Benützern auffallen, ist hier nichts gethan. Bei den grossen Kosten, welche die Verlagshandlung den Käufern auferlegt hat, ist es — wie mir scheinen will — eine Ehrenpflicht derselben, eine systematische Revision nicht der Textworte[1], aber aller Stellenangaben durch einen gewissenhaften Korrektor vornehmen zu lassen. Da als wichtigste Vorarbeit der neuen Konkordanz eine absolut vollständige Durchprüfung der Konkordanz von Fürst stattgehabt hat, so ist ja nur notwendig, die neue Konkordanz mit dem korrigierten und vervollständigten Exemplar der Fürst'schen Konkordanz zu vergleichen. Dass dies beim Drucke nicht schon geschah, ist ein schlimmes Versäumnis, in Folge dessen die neue Konkordanz nicht besser ist als die alte. Dies Versäumnis kann und muss aber nachgeholt werden.

[1] Auch diese ist nötig, wie das unter 1 u. 4 Angeführte zeigt.

B. St.

4. Ich füge hinzu:

S. 202[a] 1 S 25, 25. אל־האיש הבליעל הזה lies איש

S. 528[d] Jer. 8, 23 lies Jes. 8, 23.

S. 757[c] 1 S 16, 14 lies 2 S 16, 14.

S. 1227[b] Dt 22, 7 lies Dt 21, 7.

S. 1227[b] Nu 35, 53 lies Nu 35, 33.

und aus einem Brief Lic. A. Freiherrn v. Gall's in Bingen:

S. 1439[c] 1 S 25, 23 lies 1 S 25, 43.

S. 1527[b] Hos 7, 1 ורעת ש' lies ורעות ש'.

S. 1527[b] Am 3, 9 על־ערי ש' lies על־הרי ש'.

Weitere Verzeichnisse von Fehlern geben C. Siegfried, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897, S. 465—467 u. H. L. Strack, Theol. Literaturzeitung 1898, No. 13, Sp. 358f.

B. St.

Bibliographie.

† A Dictionary of the Bible, dealing with its Language, Literature and Contents including the Biblical Theology, ed. by J. Has'ting with the assistance of J. A. Selbie, A. B. Davidson, S. R. Driver, H. B. Swete. Vol I: A—Feasts. Edinburgh 1898. XV, 864 S. 4°. m. 3 Karten.

Margival, H., R. Simon et la crit. bibl. au 17^e s. 6^e art.: Le 2^d livre de l'Hist. crit. ou les Versions de l'A.T. s. Rev. d'hist. et de litt. rel. t. III (1898), 2, S. 117—143.

Driver, S. R., An introduction to the literature of the Old Testament. 6 ed. revised and enlarged. New York 1897. XI, 577 S. 8°.

Davidson, A.B., Notes on Driver's 'Introduction'. s. The Expos. Tim. IX, 4 (jan. 98), S. 187 f.

† Macler, G., La bible. Aperçu général des livres de l'Ancien et du Nouveau Test. Basel 1898. 116 S. 8°.

Strack, H. L., Einleitung i. d. A. T. einschliesslich Apokryphen u. Pseudepigraphen. München 1898. VIII, 233 S. 8°.

† Wright, C. H. H., Introduction to the O. T. New ed. London 1898. XXVIII, 249 S. 8°.

Lambert, M., La dittographie verticale s. RÉJ. t. 36, no. 71 (janv.-mars 98) S. 101 f.

Rahlfs, A., Ueber eine v. Tischendorf aus dem Orient mitgebrachte in Oxford, Cambridge, London u. Petersburg liegende Handschrift d. Septuaginta s. NGGW. 1898, 1.

Euringer, S., Une leçon probablement Hésychienne s. Rev. bibl. VII, No. 2, (avril 98) S. 183—192.

† Fragments of the Book of Kings, according to the translation of Aquila, from a Ms. formerly in the Geniza at Cairo. Ed. by J. C. Burkitt with preface by C. Taylor. Cambridge [New York] 1898. VII, 34 S. 6 pl. 4°.

† Robertson, James, The Old Testament and its contents. New Ed. New York & Chicago 1897. 162 S.

The Sacred Books of the Old and New Testaments. A new English translation, with explanatory notes and pictorial illustrations, prepared by eminent Biblical scholars of Europe and America, and edited, with the assistance of Horace Howard Furness, by Paul Haupt. [Polychrome Bible] Pts. 7, 10, 14. New York 1898.

† Het Oude Testament opnieuw uit den grondtext overgezet en von inleidingen en aantekeningen voorzien door A. Kuenen, I. Hooykaas, W. H. Kosters en H. Oort. Leiden 1898. Lief. 1—4. 256 S. 8°.

† Bennett, W. H., A primer of the Bible. New York 1898. VI, 228 S.

Gladden, W., Seven puzzling Bible Books. Boston 1897. VI, 267 S.

Biblical Quotations in Old English Prose Writers. By A. S. Cook, London 1898. LXXX, 330 S. 8°.

Torrey, C. C., The beginnings of Oriental study at Andover s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIII, S. 249—266.

† Gibson, Isaac, Reasons for the higher criticism of the Hexateuch; with an introduction by Willis Hazard. Philadelphia 1897. II, 100 S. 12°.

Lagrange, M. J., Les sources du Pentateuque s. Rev. bibl. VII, No. 1 (janv. 98), S. 10—32.

Bartlett, S. C., The veracity of the Hexateuch: defence of the historical character of the first six books of the Bible. New York & Chicago, 1897. 404 S. 8°.

Paton, L. B., Aids to the study of the Pentateuch and Joshua s. Hartford Seminary Record, VIII, 1898, S. 138—145. [Bibliographisches].

Hommel, F., An Ancient Parallel to Gen. I, 1—3 s. The Expos. Tim. IX, 9 (June 98), S. 432.

† Perce, W. R., Genesis and modern science. New York 1897. III, 362 S.

† Hummelauer, Fr. v., Nochmals der biblische Schöpfungsbericht s. Bibl. Studien III. Bd., 2. Heft. Freiburg i. Br. 1898. VIII, 132 S. 8°.

Morton, Henry, The cosmogony of Genesis and its reconcilers s. Bibliotheca Sacra 1897, S. 436—468.

Mitchell, H. G., The fall and its consequences according to Genesis, chapter 3 s. Amer. Journ. Theol. I, 1897. S. 913—926.

Selbie, J. A., Professor Sayce and a recently discovered Deluge Tablet s. The Expos. Times IX, 8 (May 98), S. 377.

Loisy, A., Notes sur la Genèse. V. Le Déluge (Gen. 6, 5—9, 19) s. Rev. d'hist. et de litt. rel. t. III (1898), 2, S. 167—183.

Monroe, James, Joseph as a Statesman s. Bibliotheca Sacra 1897, S. 484—500.

Dillmann, A., Genesis critically and exegetically expounded. New York 1897. 2 vols. 8°. [imported].

Holzinger, B., Genesis erklärt. Freiburg i. Br. 1898. XXX, 278 S. (Kurzer Hand-Commentar Lief. 5.)

König, Ed., Notes on the Book of Genesis s. The Expos. 1898, march, No. 39, S. 201—210.

Sayce, A. H., Archaeological Commentary on Genesis s. The Expos. Tim. IX, 4 (Jan. 98), S. 177—179. 7 (April 89), S. 306—309.

† Cornely, R., Knabenbauer, J. und Hummelauer, F., Cursus scripturae sacrae. Comment. in V. T. I, 2. Exodus et Leviticus. Paris 1897. 559 S. 8°.

Paton, L. B., The original form of Lev. 17—19 s. Journal of Biblical Literature XVI, 1897, S. 31—77. (Als Marburger Dissertation schon oben S. 168 verzeichnet.)

Nestle, E., Leviticum and Deuteronomius s. The Expos. Tom. IX, 4 (Jan. 98), S. 188 f.

† Addis, W. E., Documents of the Hexateuch. Vol. 2: the Deuteronomical writers and the priestly documents. London 1898. 498 S. 8°.

Steuernagel, K., Das Deuteronomium übers. u. erl. Göttingenk 1898. LXII, 130 S.

Lambert, M., Le Cantique de Moïse (Deut. 32) s. RÉJ. t. 36, No. 71 (Janv.-Mars 98), S. 47—52.

Reid, J., Did the Sun and Moon Stand Still? Josh. 10, 12—15 s. The Expos. Tim. IX, 4 (jan. 98), S. 151—154. 6 (march 98), S. 284 f.

Palmer, A. Smythe, Did the Sun and Moon Stand Still? s. The Expos. Tim. IX, 5 (Febr. 98) S. 235 f.

Moore, G. J., The Book of Judges: A new English translation printed in colors exhibiting the composite structure of the book. With explanatory notes and pictorial illustrations. New York 1898. XII, 99 S. Lex. 8°. [Polychrome Bible, Part 7.]

Müller, W. H., The structure of the Song of Deborah s. Amer. Journ. Theol. II, 1898, S. 110—115.

Riess, R., Die Rekonstruktion des Debora-Liedes s. Preuss. Jahrb. 91, 2, S. 296—304.

Ruben, P., The Song of Deborah s. JQR. X, April 98, No. 39, S. 541—558.

Gautier, L., 2 Sam. 12, 26. 27 s. The Expos. Tim. IX, 4 (Jan. 98), S. 190. (Erklärt den Namen עִיר הַמַּיִם aus der Lage Rabba's).

Condamin, A., Notes critiques sur le texte biblique. 1. David cruel par la faute d'un copiste (2 Sa. 12, 31). 2. La disgrace d'Aman (Esth. 7, 8) s. Rev. bibl. VII, No. 2 (Avril 98), S. 253—261.

Hommel, F., Hena and ʿAwwâ s. The Expos. Tim. IX, 7, Apr. 98, S. 330 f.

Vos, Geerhardus, The modern hypothesis and recent criticism of the early prophets s. Presb. and Ref. Review. IX, 1898, S. 214—238.

† Hollmann, R., Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten bis zum Beginn des babylonischen Exils. Jurjew 1898. IV, 84 S. 8°.

Cheyne, T. K., The Book of Isaiah: a new English translation printed in colors exhibiting the composite structure of the book. With explanatory notes and pictorial illustrations. New York 1898. XII, 216 S. Lex. 8°.

Cheyne, T. K., Recent study of Isaiah s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897, S. 131—135. [Zu Porter und Cobb in JBL. XIV, XV.]

Skinner, J., Isaiah, chapters 40—66, with introduction and notes. New York 1898. LVI, 66 S. 16°. (Cambridge Bible for Schools.)

Vos, Geerhardus, Some doctrinal features of Isaiah s. Presb. Ref. Rev. VIII, 1897. S. 444—463.

Mitchell, H. G., Isaiah: a study of chapters 1—12. New York [1897]. II, 263 S. 8°.

Strauss, J., Isaiah 44, 12 ff. 47, 7. 52, 8. 11 s. The Expos. Tim. IX, 9 (june 98), S. 425 f.

† Laue, L., Die Ebed-Jahwe-Lieder im 2. Teil des Jesaia. Halle 1898. 74 S. 8°. (Diss.).

Margoliouth, D. S., Note on Is. 54, 17 s. The Expos. Times IX, 8 (may 98), S. 376.

Douglas, G. C. M., Ezekiel's Tempel s. The Expos. Times IX, 8 (may 98), S. 365—367. X, 9 (june) S. 420—422.

Smith, G. A., The Book of the Twelve Prophets commonly called the Minor. Vol. 2 (Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah, Haggai, Zechariah 1—8, Malachi, Joel, Zechariah 9—14, and Jonah). London [New York] 1898. XIV, 543 S. 8°. (Expositor's Bible.)

Valeton jr., J. J. P., Amos und Hosea. Ein Kapitel aus der Geschichte der israelit. Religion. Nach der holl. Originalausgabe unter Mitwirkung des Verf. übers. v. Fr. K. Echternacht. Giessen 1898, VIII, 227 S. 8°.

Herz, N., Hosea 10, 14 s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV. 207 f.

Cheyne, T. K., On Hos. 14, 8 (9) s. The Expos. Tim. IX, 7, apr. 98, S. 331.

Cheyne, T. K., King Jareb s. The Expos. 1898 april, No. 40, S. 320.

Fowler, H. T., The chronological position of Joel among the prophets s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897, S. 146—154.
Driver, S. R., The Books of Joel and Amos, with introduction and notes. Cambridge [New York] 1897. 244 S. 16°. (Cambridge Bible for Schools.)
Cheyne, T. K., The Witness of Amos to David as a Psalmist (Amos 6, 5) s. The Expos. Tim. IX, 7, apr. 98, S. 334 (em. הַמְזַמְּרִים עַל־תֹּף וָנֶבֶל וַיִּשְׂמְחוּ לְקוֹל שִׁיר).
† Kolmodin, A., Profeten Nahum. Öfversättning och utläggning. Stockholm 1898. XIV, 165 S. 8°.
Betteridge, W. R., Sketch of the history of the Book of Zechariah s. Bibliotheca Sacra 1897, S. 634—645.
Wellhausen, J., The Book of Psalms: a new English translation, with Explanatory notes, and an appendix on the music of the Ancient Hebrews. New York 1898. XII, 237 S. Lex. 8°.
King, E. G., The Psalms in three Collections. Translation, with notes. Part I. London 1898.
Beardslee, J. W., The imprecatory element in the Psalms s. Presb. Ref. Rev. VIII. 1897. S. 490—505.
† De Baun, J. A., The imprecatory Psalms s. Presbyter. Quart. Rev. 1898. S. 45—56.
Barnes, W. E., A fresh interpretation of Ps. 127 s. The Expos. 1898, april, No. 40, S. 303—307.
Zenner, J. K., Zu Ps. 14 (53) s. ZKTh. 1898, 2, S. 393—401.
Macdonald, D. B., Some external evidence of the original form of the legend of Job s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 137—164. [Hauptsächlich aus arabischen Schriftstellern.]
Royce, Josiah, The problem of Job s. New World VI, S. 261—281. [Von philosophischem Standpunkte.]
Green, W. H., The dramatic character and integrity of Job s. Presb. Ref. Rev. VIII, 1897, S. 683—701. [Ausführliche Besprechung von Buddes Hiob.]
† Garland, G. V., The Problems of Job. London 1898. XI, 366 S. 8°.
Kaufmann, M., Was Job an Agnostic s. The Expos. No. 41, may 98, S. 377—389.
Kayser, Th., Hiob in dramatischer Form mit Einleitung und Erläuterungen. Stuttgart 1898. 103 S. 8°.
Grimme, H., Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob s. Theol. Quartalschr. 1898, 2, S. 295—304.
Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 3 s. ZKTh. 1898. 1, S. 172—179.
Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 4 s. ZKTh. 1898, 2, S. 404—413.
Davidson, A. B., Job 19, 25. 29 s. The Expos. Tim. IX, 4 (jan. 98), S. 192.
Budde, K., Bertholet, A., Wildeboer, G., Die fünf Megillot erklärt. Freiburg i. Br. & Leipzig 1898. XXIV, 202 S. (Kurzer Hand-Commentar. 6 Lief. XVII. Abtheil.)
† Minocchi, S., Il cantico dei cantici di Salomone, tradotto e commentato con uno studio sulla donna e l'amore nell' antico Oriente. Rom 1898. 8°.
Curtiss, S. I., Does a literal interpretation of the Song of Songs remove its character as Scripture s. Bibliotheca Sacra 1898, S. 53—91.
Cheyne, T. K., Solomon's Armoury, Canticles 4, 4 s. The Expos. Tim. IX, 7 (june 98), S. 423 f.
Bradley, G. G., Lectures on Ecclesiastes. Cambridge 1898. VIII. 199 S. 8°.

Peters, N., Das etymologische Rätsel in Eccl. 6, 22 s. Theol. Quartalschr. 1898, 1, S. 94—98.

Martin-Favenc, G., De l'authenticité du livre de Daniel s. Rev. de théol. et des quest. rel. 1898, 1, S. 19—45.

Ward, W. H., Bel and the Dragon s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV. S. 94—105.

Ryle, H. E., Ezra and Nehemiah, with map, introduction and notes. Cambridge [New York] 1897. 18°. (Smaller Cambridge Bible for Schools.)

Wright, T. F., The stairs of the City of David, Neh. 3, 15. 12, 37 s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897. S. 171—174.

Gilbert, H. L., The proper names in 1 Chronicles 1—7 compared with those in parallel passages of the Old Testament s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIII, S. 279—298.

Fairweather, W., and Black, J. S., The First Book of Maccabees. New York 1897. (Cambridge Bible for Schools.)

Kosters, W. H., Strekking der brieven in 2 Makk. I, 1—2, 18 s. Theol. Tijdschr. 1898, 1, S. 68—76.

Lévi, Isr., L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. 1e partie (39, 15—49, 11). Paris 1898. LVII, 179 S. 8°. (Bibl. de l'école des hautes études. Sciences rel. 10, 1.)

Hogg, Hope W., The Hebrew Ecclesiasticus s. Amer. Journ. Theol. I, 1897. S. 777—786.

Schlatter, A., Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. — Der Glossator des griech. Sirach u. seine Stellung i. d. Geschichte d. jüd. Theologie s. Beiträge zur Förderung christl. Theol., hrsg. v. Cremer u. Schlatter. I (1897), Heft 5/6.

Taylor, C., Studies in Ben Sira s. JQR X, apr. 98, No. 39, S. 470—488.

Touzard, J., L'original hébreu de l'Ecclésiastique (fin.) s. Rev. bibl. VII, 1 (janv. 98), S. 33—58.

Levias, C., Ecclesiasticus 43, 17 and 49, 9; A trace of Syriac influence in Hebrew Grammar: דַּרְגֵּשׁ, אֲרָא, אֲפּוּתָא, s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 129 f.

Singer, W., Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. I. Theil: Tendenz u. Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg 1898. IV, 323 S. 8°.

† The Assumption of Moses, translated from the latin sixth century ms., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles. London 1897. LXV, 117 S. 8°.

Carrick, J. C., The Assumption of Moses s. The Expos. Times IX, 8 (may 98), S. 374 f.

Clemen, Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch u. des 4. Buches Esra s. Theol. StKr. 1898, 2, S. 211—246.

---

† Abû Zakariyyâ Yaḥyâ ibn Dâwud of Fez, known as Ḫayyûǧ, The weak and geminative verbs in Hebrew. The arabic text now published for the first time by M. Jastrow jr. Leiden 1897. LXXXV, 271 S. 8°.

Dalman, G. H., ערוך החדש. Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch unter Mitwirkung v. Th. Schärf bearbeitet. Teil I. Mit Lexikon der Abbreviaturen v. G. H. Händler. Frankfurt a/M. 1897. XII, 181. IV. 129 S. 8°.

Davidson, A. B., Studies in Hebrew Synonyms s. The Expos. Tim. IX, 6 (march 98), S. 286.

Grimme, H., Abriss der biblisch-hebräischen Metrik (Schluss). Uebersicht über die metrischen Partien der Bibel s. ZDMG 51, 4, S. 683—712.

Hutton, A. R. R., Hebrew Tenses s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 57—80.

Jensen, P., On 'Belial'. In Reply to Professor Cheyne s. The Expos. Tim. IX, 6 (march 98), S. 283 f.

Cheyne, T. K., On 'Belial' s. The Expos. Tim. IX, 7, apr. 98, S. 332.

† Kennedy, J., Studies in Hebrew synonyms. London 1898.

König, F. Ed., Historisch-comparative Syntax d. hebr. Sprache. Leipzig 1898. IX, 721 S.

König, Ed., Syntaktische Exkurse zum A. T. s. Theol. St. Kr. 1898, 3, S. 528—539.

König, Ed., Principien u. Resultate der sem. Grammatik s. ZDMG 51, 4, S. 623—646.

König, Ed., The Hebrew יָלַד and הוֹלִיד etc. s. The Expos. Tim. IX, 6 (march 98), S. 286—288.

König, Ed., Arabisms in the O. T. s. The Expos. Tim. IX, 9 (june 98), S. 430—432.

Künstlinger, D., The numeral „Two" in the Semitic Languages s. JQR X, apr. 98, No. 39, S. 462—469.

Lambert, M., La trilitéralité des racines ע״ע et ע״ו s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 203—212.

Lambert, M., Le verbe מותת s. RÉJ t. 36, No. 71 (janv.-mars 98), S. 102 f.

† Lindberg, O. L., Vergleichende Grammatik der semit. Sprachen. I. Lautlehre. 1. Konsonantismus. Göteborg 1897 XI, 160 S. 8°.

Prince, J. Dyneley, Old Testament Notes: 1. An Assyrian cognate of the word רוזנים; 2. The word מזור in Obadiah 7, s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897, S. 175—177.

Spence, R. M., On the Meaning of the Phrase פֶּה לָפֶה in 2 Kings 10, 21 s. The Expos. Tim. IX, 5 (febr. 98). S. 237 f.

Wijnkoop, J. D., Hebrew verbs with a biliteral stem s. JQR X, april 98, No. 39, S. 503—512.

---

† Anz, W., Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus s. Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit. Bd. XV, Heft 4. Leipzig 1897. IV, 112 S.

Briggs, C. A., The use of נפש in the Old Testament s. Journal of Biblical Literature XVI, 1897, S. 17—30.

Budde, K., Imageless Worship in Antiquity s. The Expos. Tim. IX, 9 (june 98), S. 396—399.

† Eggeling, O., Cherubim s. Protest. Monatsheft. 1898, 4, S. 121—128.

† Herriot, E., Philon le Juif. Essai sur l'École juive d'Alexandrie. Paris 1898. XIX, 336 S. 8°.

Jastrow, Morris, jr., The Original character of the Hebrew Sabbath s. Amer. Journ. Theol. II, 1898, S. 312—352.

Johns, C. H. W., Adar s. Expos. Tim. IX, 9 (june 98), S. 425.

McCurdy, J. F., The moral evolution of the Old Testament s. Amer. Journ. of Theology I, 1897, S. 658—691.

Mandl, P., Der Bann. Ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht. Brünn 1898, 52 S. 8°.

Marillier, L., La place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent (2e art.) s. Rev. de l'hist. des rel. 36, 3, S. 321—369.

Moulton, J. H., Zoroastrian Influences in Judaism s. The Expos. Tim. IX, 8 (may 98), S. 352—359.

† Pfeiffer, B., Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche. München 1897. 264 S. 8°.

Reinach, S., Les Cabires et Mélicerte s. Rev. archeol. 3e sér. t. 32 (janv.-févr. 98), S. 56—61.

Réville, A., Un essai de philosophie de l'histoire rel., étude sur „l'Introduction à la Science de la Religion" de C. P. Tiele s. Rev. de l'hist. des rel. 36, 3, S. 370—398.

† Rosenblüth, R., Der Seelenbegriff im A. T. Bern 1898. 62 S. 8°.

Sellin, E., Die geschichtliche Entwickelung des prophet. Lebensideales s. NKZ 1898, 2, S. 93—116.

Skipwith, G. H., The burning bush and the garden of Eden, a study in comparative mythology I s. JQR X, april 98, No. 39, S. 489—512.

Taylor, J., The Qualifications of an Old Testament Prophets s. The Expos. Times IX, 8 (may 98), S. 359—361.

Touzard, J., Le développement de la doctrine de l'immortalité s. Rev. bibl. VII, No. 2 (avril 98). S. 207—241.

Toy, C. H., Esther as Babylonian Goddess s. New World, VII, 1898, S. 130—144.

Toy, C. H., The meaning of פֶּסַח s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897, S. 178—179.

van Hoonacker, A., Divination by the 'Ob amongst the Ancient Hebrews s. The Expos. Tim. IX, 4 (jan. 98) S. 157—160.

---

† Aglen, A. S., Lessons in O. T. history. London 1898. 468 S. 8°.

Büchler, Ad., La relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand s. RÉJ t. 36, No. 71 (janv.-mars 98), S. 1—26.

Buhl, Frants, Some observations on the social institutions of the Israelites s. Amer. Journ. Theol. I, 1897, S. 728—740.

Cheyne, T. K., Prince Adrammelech, King Jareb and the City of Waters s. The Expos. Tim. IX, 9 (june 98), S. 428 f.

† Crockett, W. D., The Books of the Kings of Judah and Israel: a harmony of the Books of Samuel, Kings, and Chronicles in the text of the version of 1884. With an introduction by W. J. Beecher. New York 1897. VIII, 365 S. 8°.

Davidson, A. B., The exile and the restoration. London [New York] 1897. 115 S.

† Dieulafoy, M., Le roi David. Paris 1897. 358 S. 8°.

Fiske, A. K., The unknown Homer of the Hebrews s. New World VI, S. 32—38. [Der Verfasser des ältesten Geschichtsbuches.]

Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. Uebersetzt von G. Sterzel. Freiburg i. Br. 1898.

Hayman, H., Gilead and Bashan; or the prae-Mosaic Manassite conquest s. Bibliotheca Sacra 1898, S. 29—52.

König, Ed., Israel's Historical Recollections s. The Expos. Times IX, 8 (may 98), S. 346—349.

† Lury, J., Geschichte der Edomiter im bibl. Zeitalter. Bern 1897. 67 S. 8°. (Diss.)

Meinhold, J. Jesaja u. seine Zeit. Freiburg i. Br. 1898. IV. 46 S. 8°.
Oppert, L., Noli me Tangere (a Mathematical Demonstration of the Exactness of Biblical Chronology) s. PSBA XX, 1, S. 24—47.
† Pick, B., The Jewish high priests subsequent to the return from Babylon, I, s. Lutheran Church Review, 1898, S. 127—142.
Reisner, G. A., The Ḫabiri in the El Amarna tablets s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897, S. 143—145.
Rouvier, J., Les ères de Tripolis de Phénicie s. Journ. As. 9e sér. t. XI, No. 1, S. 5—34.
Sayce, A. H., The early history of the Hebrews. London [New York] 1898. XV, 492 S. 8°.
Grey, G. Buchanan, Professor Sayce's „Early History of the Hebrews" s. The Expos. No. 41, may 98, S. 337—355.
Schiele, F., War Israel in Ägypten? Und wie zog es in Kanaan ein? s. ZwTh 41 (N. F. 6), 1, S. 1—20.
Selwyn, J. H., Note on Biblical Chronology s. PSBA 20, 3/4, S. 153.
† Somervell, R., The Parallel History of the Jewish Monarchy. Cambridge 1898. XII, 109. 8°.
Thomas, C., Handbuch der Geschichte des Alten u. Neuen Bundes. 1. Geschichte des Alten Bundes. Ein Handbuch zum geschichtlichen Verständnis des A. T. Besonders für Lehrer. Magdeburg 1897. XII, 820 S.
† Tompkins, H. G., Abraham and his age. London 1897. 294 S. 8°.
Weissbach, F. H., Zur Chronologie des Kambyses s. ZDMG 51, 4, S. 661—666.

ZDPV. Bd. XX, Heft 2/3. — Schumacher, G., Das südliche Basan. Zum ersten Male aufgenommen u. beschrieben. — Bücher-Anzeigen.
M. u. N. d. DPV. 1898, Nr. 1. — I Mittheilungen. Unsere Arbeiten im Ostjordanlande. II. Briefe Dr. Schumacher's in Haifa. — Mommert, C., Ein Ausflug nach Madeba. — Kurze Mittheilungen. — II. Geschichtliche Mittheilungen u. Personalnachrichten.
Nr. 2. — I. Mittheilungen. Unsere Arbeiten im Ostjordanlande II. — Mommert, C., Die Grabeskirche in Jerusalem auf der Mosaikkarte in Madeba. — Kurze Mittheilungen. — II. Nachrichten. —
Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — January 1898. — Notes and News. — Schick, C., Ramathaim-Zophim, the Home of Samuel, the Prophet. Adoni-Bezek's City. — Hanauer, J. S., I. The Skipping of the Mountains and Little Hills. II. Sculptured stones from Na'aneh. III. Sarcophagus from Kefr Saba. — IV. Tell er Roos. — Friedmann, B. Z., The Bridge and Cave of Benât Y'akûb. — Porter, B., Greek Inscriptions from Wâdy Barada. With note by A. S. Murray. — Thomson, J. E. H., Ancient Sarcophagus Lid at Pella. — Thomson, J. E. H., Greek Inscription from Jerash, with Note by A. S. Murray. — Murray, A. S., Note on Greek Inscription from Beit-Meri. — Jeffery, Gr., Roman Remains found on the Anglican College Ground, Jerusalem. — Clermont-Ganneau, Ch., The Taking of Jerusalem by the Persians A. D. 614. — Hilprecht, H. V., Note on Recently Found Nippur Tablets. — On the Date of the Siloam Inscription. I. By E. J. Pilcher. II. By E. Davis. — Pearson, E., What was the Date of the Year of the Crucifixion? — Glaisher, J., Results of Meteorological Observations taken at Jerusalem and Tiberias in 1896. —

April 1898. — Notes and News. — Balance Sheet. — Reports by C. Schick. I. The Columbarium East of Zion Gate. II. Another Interesting Cistern. III. Remains of an Ancient City Wall. IV. A New Guard-House. V. Another Rock-Cut-Tomb. VI. The Shekfee Sakra. VII. The Book ‚Palestine Under the Moslims'. VIII. The Madeba Mosaik. — van Berchem, M., An Arabic Inscription near the Church of the Holy Sepulchre. — Hornstein, C. A., A Visit to Kerak and Petra. — Watson, C. M., Jewish Measures of Capacity. — Birch, W. F., The Prospect from Pisgah. — Glaisher, J., On the Pressure of the Atmosphere at Jerusalem. — Gautier, L., The Home of Samuel. — Pinches, Th. G., Hebrew Names in Inscriptions from Babylonia. —

Aucler, P., Le temple de Jérusalem au temps de Jésus-Christ s. Rev. bibl. VII, No. 2 (avril 98), S. 193—206.

Chébli, P., Laodicée de Canaan s. Rev. bibl. VII, 2 (avril 98), S. 272—275.

Gautier, L., Souvenirs de Terre-Sainte. Lausanne 1898.

† Lees, G. Robinson, Village Life in Palestine. London 1898. 138 S. 8°.

Lagrange, M. J., Phounon s. Rev. bibl. VII, No. 1 (janv. 98), S. 112—115.

Marmier, G., Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins RÉJ t. 35, No. 10 (oct.-déc. 97), S. 185—202.

Moore, G. F., Biblical Notes: 1. Ashteroth Karnaim, Gen. 4, 5; 2. „The Last Adam"; alleged Jewish parallels; 3. The image of Moloch s. Journ. Bibl. Literature XVI, 1897, s. 155—165.

Petrie, W. M. Flinders, Syria and Egypt from the Tell el-Amarna letters. New York 1898, 187 S. 12°. [Imported].

Post, G. E., Flora of Syria; Palestine and Sinai, from the Taurus to Ras Muhammad, and from the Mediterranean Sea to the Syrian Desert. Beirut 1896, 919 S. 8°.

† Rückert, K., Die Lage des Berges Sion. Mit einem Plane. S. Bibl. Studien, III. Band, 1. Heft. Freiburg i. Br. 1898. VIII, 104 S. 8°.

Séjourné, P. M., A travers le Hauran s. Rev. bibl. VII, 2 (avril 98), S. 275—287.

Séjourné, P. M., Chronique de Jérusalem s. Rev. bibl. VII, no 1 (janv. 98), S. 122—128.

† Trampe, E., Syrien vor dem Eindringen der Israeliten. Berlin 1898. 34 S. 8°.

Revue sémit. d'épigraphie et d'hist. anc., recueil trimestr., directeur J. Halévy. — 6e année. — Janvier 1897. Halévy, J., Recherches bibliques: L'Auteur sacerdotal et les Prophètes p. 1. — Halévy, J., Notes pour l'interprétation des Psaumes (suite) p. 57. — Blochet, E., Notes sur quatre inscriptions arabes d'Asie Mineure et sur quatre inscriptions du Sultan mamlouk Kaitbay, p. 75. — Perruchon, J., Notes pour l'histoire d'Éthiopie (suite), p. 84. — Halévy, J. Bibliographie, p. 92.

Avril 1898. — Halévy, J., Recherches bibliques: L'auteur sacerdotal et les Prophètes (suite), p. 97. — Halévy, J., Notes pour l'interprétation des Psaumes (suite), p. 108. — Boissier, A., Notes d'assyriologie, p. 142. — Blochet, E., Notes sur quatre inscriptions arabes d'Asie Mineure et sur quatre inscriptions du Sultan mamlouk Kaitbay (suite et fin), p. 152. — Perruchon, J., Légendes relatives à Dawit II,

(Lebna-Dengel), roi d' Éthiopie, p. 157. — Halévy, J., Bibliographie, p. 172.
Barth, J., Die nabataeische Grabinschrift von Petra s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIII, S. 267—278.
Bauer, J., Une nouvelle inscription hébraïque s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97) S. 305.
Berger, Ph., Deux inscriptions funéraires de Naplouse s. Compt. rend. de l'Acad. des inscr. janv.-févr. 1898 (4e sér. t. 26). S. 48—54.
Chabot, J. B., Notes d'épigraphie orientale s. Journ. As. 9e sér. t. X, S. 308—338.
Kaufmann, D., Kaminka et Lévi, Isr., L'inscription Nr. 206 de Narbonne s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 292—296.
Lidzbarski, M., Eine phöniz. Inschrift aus Antaradus s. Orientalist. Litteratur-Zeitung Jahrg. 1, No. 1, S. 10 f.
Méritan, J., L'inscription punique d'Avignon s. Rev. bibl. VII, No. 2 (avril 98), S. 261—265.
Offord, J., Roman inscriptions relating to Hadrian's Jewish War s. PSB. S. XX, I, S. 59—69.
Perdrizet, P., Syriaca s. Rev. archéol. 3e sér. t. 32 (janv.-févr. 98), S. 34—49 (§ 2 La déesse syrienne Siméa S. 39—41).
Peiser, F. E., Aus dem kaiserl. ottom. Museum in Constantinopel s. Orientalistische Litteratur-Zeitung Jahrg. 1 Nr. 1, S. 6—9.
Socin, A. u. Holzinger, H., Zur Mesainschrift, s. BSGW 1897. (Bd. 49), S. 171—184.
† Vogüe, de, Notes d'épigraphie araméennes Journ. A. 9e sér. t. X, S. 197—217. XI, No. 1, S. 129—196.
Vogüé, Mquis de et Lagrange, M. J., Recherches épigraphiques à Pétra s. Rev. bibl. VII, Nr. 2 (avril 98) S. 165—182.
† The Hebrew Bible. A. series of 18 facsimiles of MSS. Printed in Collotypie by J. Hyat. Descriptions by C. D. Ginsburg. London 1898. Fol.
Casanova, P., Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins s. Journ. As. 9e sér. t. XI, No. 1, S. 151—159.
† Sacerdote, G., Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense. Florenz 1897. 189 S. 8°.
† Steinschneider, M., Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Leipzig 1897, X, 110 S. 8°.
Taylor, Ch., The Genizah of Old Cairo s. The Expos. Times IX, 8 (may 98), S. 344—346.

Zeitschrift für Assyriologie Band XII, 2. u. 3. Heft. (December 1897). — Ruska, J., Studien zu Severus bar Šakkû's „Buch der Dialoge". — Scheil, V., La Mort de Mar Marcos, ou Dernière Entrevue de Mar Marcos et de Mar Sérapion. — Nöldeke, Th., Einige Bemerkungen über die Sprache der alten Araber. — Littmann, E., Die Pronomina im Tigre. — Eisenlohr, A., Ueber altbabylonische Maassberechnung. — Merx, A., Die in der Peschito fehlenden Briefe des Neuen Testamentes in arabischer der Philoxeniana entstammender Uebersetzung. — Knudtzon, J. A., Babylonisch-assyrische Altertümer in Kopenhagen. — Scheil, V., Assimilation de trois nouveaux signes archaïques. — Sprechsaal: Scheil, V., Le dieu-roi Bur-Sin-Planéte. Le sens du mot namrak. — Aus einem Briefe v. A. Knudtzon an C. Bezold. — (ka-da-aš-ma-an-Bel nicht Ka-al-lim-ma-Sin). — Brockel-

mann, C., Zum Leben des Mar Benjamin (die von Scheil, XII, 1 publizierte Legende des Mar Benjamin = der des Mar Micha in Bedjan's Acta martyrum III, 513—532 u. zwar das Original.) — Aus einem Briefe von S. Fraenkel an C. Bezold (bezieht sich 1. eben darauf. 2 'Ιδίκαρα XII, 59 = איני דקירא Levy, Nhbr. Wb. I, 62; Berliner, Beiträge 62). — Thureau-Dangin, Fr., Une lettre de Hammurabi. — Recensionen. — Bibliographie.

Ball, C. J., Babylonian Hieroglyphics s. PSBS XX, 1, S. 9—23.

Belck, II., Ḫanigalbat und Melitene s. ZDMG 51, 4, S. 555—568.

† Boissier, A., Notes d'Assyriologie s. PSBA 20, 3/4, S. 163—166.

Boscawen, W. St. Chad, Babylonian Witchcraft s. The Expos. Tim. IX, 5 (febr. 98), S. 228—230.

Delitzsch, F., Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen. Ein Nachwort. Leipzig 1898. III, 48 S. 8°. (autogr.)

† Haynes, C. H., Latest excavations at Nippur. Philadelphia 1897. 8°.

† Hilprecht, H. V., and Clay, A. T., The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vol. IX. Business documents of Murashû Sons of Nippur. Dated in the reign of Artaxerxes I. Philadelphia 1898.

Harper, R. F., Assyriological Notes, III, s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 1—16 [zu Delitzsch, Handwörterbuch]; IV, ibid. S. 171—182 [zu Craig, Assyrian and Babyl. religious texts, Hilprecht, Business documents, und Meissner, Supplement].

Hommel, F., The Babylonian Ammi-Satana and the Hebrew Ammi-Shaddai s. The Expos Tim. IX, 5 (febr. 98) S. 235.

Hommel, F., Assyriological notes s. PSBA 1897, 8, S. 312—315.

Johnston, Christopher, The Epistolary literature of the Assyrians and Babylonians, s. Journ. Amer. Orient. Soc. XIX, 1898, S. 42—96. Part. II.

Jastrow, Morris, Jr., The Babylonian term šu'âlu s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 165—170.

Kennedy, S., The Early Commerce of Babylon with India 700—300 BC, JRAS 1898, April, S. 249—288.

Kent, C. F., The origin and signification of the gunû-signs s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIII, S. 299—308.

Lau, R. J., Two Old-Babylonian Tablets s. Journ. Amer. Orient. Soc. XVIII, 1897, S. 363—365.

† Ledrain, E., Dictionnaire de la langue de l'ancienne Chaldée. Paris 1897.

Meissner, Br., Babylonische Leichenfeierlichkeiten s. WZKM 1898 (XII, 1) S. 59—66.

Metcalf, J. M. P., The Tell-el-Amarna letters s. Bibliotheca Sacra, 1897, S. 413—435.

Offord, J., Letter from Hammurabi to Sinidina, King of Larsa s. PSBA 20, 3/4, S. 150—152.

Offord, J., Story of the Deluge, form Sippara s. PSBA XX, 1, S. 53 f.

Peters, J. P., Nippur; or explorations and adventures on the Euphrates: the narrative of the University of Pennsylvania Expedition to Babylonia in the years 1888—1890. New York 1897. 2 vols. XV, 375, X, 420 S. 8°.

† Rassam, Hormuzd, Asshur and the land of Nimrod: an account of the discoveries made in the ancient ruins of Nineveh, Asshur, Sepharvaim, Calah, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van; including a narra-

tive of different journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan. With an introduction by R. W. Rogers. Cincinnati 1897, XI, 432 S. 8°.

Rassam, H., Door Lintel discovered by G. Smith at Kouyunjik s. PSBA XX, 1, S. 53.

Rassam, H., Abraham and the Land of his Nativity s. PSBA XX, 1, S. 70—92.

Reisner, George A., Old Babylonian systems of weights and measures s. Journ. Amer. Orient. Soc. XVIII, 1897, S. 367—374.

Sayce, A. H., Assyriological notes No. 3 s. PSBA 1897, 7, S. 280—292.

Sayce, A. H., Haematite Cylinder from Cappadocia s. PSBA 1897, 7, S. 301.

Scheil, V., Un fragment d'un nouveau récit babylonien du déluge s. Rev. bibl. VII, No. 1, (janv. 1898) S. 5—9.

Strong, S. A., A Hymn to Nebuchadnezzar s. PSBA 20, 3/4, S. 154—162.

Ward, W. H., The Babylonian representation of the solar disk s. Amer. Journ. Theol. II, 1898, S. 115—118.

Weissbach, F. H., Zur Lösung der sumerischen Frage. Leipzig 1897. 40 S. 8°.

† Weissbach, F. H., Die sumerische Frage. Leipzig 1898. 184 S. 8°.

† Winckler, H., Muṣri, Meluḫḫa, Ma'în. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Arabiens u. zur Bibelkritik s. Mittheil. der vorderas. Gesellsch. 1898, 1, S. 1—56.

† Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 2. Reihe. I. Bd. 2. Hft. (VIII der ganzen Folge). Leipzig 1898. S. 65—102. 8°.

Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXXV, Heft 2. Aufruf. — Borchardt, L., Ein ägypt. Grab auf der Sinaihalbinsel. Bemerkungen zu den Särgen des mittleren Reiches. Die Dienerstatuen aus den Gräbern des alten Reiches. — Quibell, J. E., On the date of the period in Egypt called Neolithic, Lybian and New Race. — Brugsch-Bey, E., Ein neuer satyrischer Papyrus. — Knudtzon, J. A., Der Cheta-Fürst S3-p3-rw-rw in Keilschrift. — Schweinfurth, G. u. Lewin, L., Der Salzfund von Qurna. — Hess, J. J., Demotica. — Borchardt, L., Der Inhalt der Halbkugel nach einem Papyrusfragment des mittleren Reiches. — Erman, A., Zu den aethiopischen Hieroglyphen. — Peter Le Page Renouf. — Miscellen: Möller, G., Zum Namen des Königs von Unterägypten. — Borchardt, L., Vernichtung einer -Formel unter Amenophis IV. Zu LD. II, 14. Gebrauch von Henna im alten Reiche. — Calice, Fr. Frhr. v., Ueber das Vorkommen von und . Eine Etymologie.

Aegypt. u. vorderasiatische Alterthümer aus d. Kgl. Museum zu Berlin. Mit erkl. Texte v. d. Direction d. Sammlung. II. Taf. 88—138. Berlin 1897.

† The Coptic Version of the N. T. in the Northern Dialect, otherwise Called Memphitic and Bohairic. With introduction, critical apparatus and literal english translation. Ed. from Ms. Huntington 17 in the Bodl. Libr. I. The Gospels of S. Matthew and S. Mark. II. The Gospels of S. Luke and S. John, Oxford 1898. CXLVIII, 483, 582 S.

† Apostolides, B., Essai sur l'Hellénisme Égyptien et ses rapports avec l'Hellénisme classique et l'Hellénisme moderne. t. 1. L'Hellénisme sous l'ancien et le moyen empire. 1 fasc. Paris 1898. 62 S. 8°.

† Baedeker, K., Egypt: a handbook for travellers. 4 ed. New York 1898. 395 S. 12°. [Imported].

† Ball, Eustace A. Reynolds, Cairo of to-day: a practical guide to Cairo and its environs. New York 1898. VIII, 256 S. 16°.

† Ball, Eustace A. Reynolds, The city of the Caliphs: a popular study of Cairo and its environs, and the Nile, and its antiquities. Boston [1897], V, 355 S. 8°.

† Bissing, F. W. v., Die statistische Tafel v. Karnak. Leipzig 1897. XXXVIII, 67 S. 8°.

† Borchardt, L., Die ägypt. Pflanzensäule. Ein Capitel zur Geschichte des Pflanzenornaments. Berlin 1897. 58 S. 4°.

† Borchardt, L., Ein neuer ägypt. Königsname der 1. Dynastie s. SBAW 1897, XLVIII, 5 S.

† Budge, E. A., Book of the Dead. The chapters of coming forth by the day. The egypt. text acc. to the Theban recension in hieroglyphic. Ed. from papyri with translation etc. 3 vols. London 1897. 558. 558. 392 S. 8°.

† Butcher, E. L., The story of the church of Egypt: being an outline of the history of the Egyptians under their successive masters from the roman conquest until now. London 1897. 2 vol. 870 S. 8°.

† Casanova, P., Histoire et description de la citadelle du Caire. 2e ptie. Paris 1897 S. 619—781, 3 Taf. fol. (Mém. miss. franç. 11, 5).

Crum, W. E., Note on the Coptic Spell (Proc. XIX, 183. 302) s. PSBA XX, 1, S. 102.

Daressy, G., Un plan égyptien d'une tombe royale s. Rev. archéol. 3e sér. t. 32 (mars-avril 98) S. 235—240.

Dedekind, A., Ein Calembourg im Decrete von Kanopus s. WZKM XI, 3 (1897), S. 288—292.

† Ebers, G., Die Körpertheile, ihre Bed. u. Namen im Altägyptischen. München 1897. 96 S. 4°. (ABAW 1. Cl. XXI Bd. 1. Abth.)

Ermoni, V., L'ordinal copte s. Rev. de l'Or. chrét. III, 1 (1898), S. 31—38.

† Faure, A., Le mariage en Judée et en Égypte. Analogie des deux institutions. Valence 1897. 8°.

Foucart, G., L'histoire de l'écriture égyptienne d'après les dernières publications. s. Rev. archéol. 3e sér. t. 32 (janv. févr. 98) S. 20—33.

† Gayet, A., L'exploration des ruines d'Antinoë et la découverte d'un temple de Ramsès II, enclos dans l'enceinte de la ville d'Hadrien. Paris 1897. 58 S. 25 Taf. 4°. (Annales du musée Guimet XXVI, 3).

Gilmore, J. E., Fragments of the Sahidic Version of the Pauline Epistles s. PSBA XX, 1, S. 48—51.

† Griffith, F. Ll., Hieratic papyri from Kahun and Gurob. II. Legal documents. London 1898. 98 S. 32 Taf. fol.

† Griffith, F. Ll., Wills in Ancient Egypt. s. Law Quart. Rev., 1898. jan.

† Griffith, F. Ll., Egypt Exploration Fund. Archaeological Report 1896—97, comprising the work of the Egypt Exploration Fund and the progress of Egyptology during the year 1896—97. London 1897. 70 S. 5 Karten. 4°.

† Krall, Jac., Demotische Lesestücke. 1. Theil. Der demotische Theil der Inschrift von Rosetti. Der Sethon-Roman. Der Leidener Papyrus. I, 384. Mit 17 Tafeln. Wien 1897. fol.

Lieblein, Z., Thotmès III, était-il le fils de Thotmès I s. PSBA XX, 1, S. 93—95.

† Marucchi, O., Gli obelischi Egiziani di Roma, illustrati con traduzione del testi geroglifici. Rom 1898. 151 S. 4 Taf. 8°.

Maspero, G., Notes au Jour le Jour, V (suite) s. PSBA 20, 3/4, S. 123—144.

† Moore, W. W., The Israel tablet of Merneptah s. Presbyter. Quart. Rev. 1898, S. 1—23.

† Morgan, J. de, Recherches sur les origines de l'Égypte. Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Négadeh. Avec la collaboration de Mm. Wiedemann, G. Jéquier et Fouquet. Paris 1897. IX, S. 393. Taf. 8°.

Nash, W. L., A Bronce Uraeus of unusual form s. PSBA 20, 3/4, S. 145 f.

Naville, Éd., Les dernières lignes de la Stèle mentionnant les Israélites. Paris 1897. 7 S. (S.-A. aus Rec. des Trav. rel. à la Phil. et à l'Archéol. égypt. et assyr., vol. 20).

Offord, J., Meneptah Stela, mentioning the Israelites s. PSBA XX, 1, S. 54 f.

† Pellegrini, A., Nota sopra un inscrizione Egizione del Museo di Palermo s. Archivio storico Siciliano. Nuova Ser. XX, pp. 297—316.

† Petrie, W. M. Fl., Religion and conscience in ancient Egypt. London 1898. 180 S. 8°.

† Pietschmann, R., Leder u. Holz als Schreibmaterialien bei den Aegyptern. II. s. Beiträge zur Kenntnis des Schrift-, Buch- und Bibliothekwesens. Heft 4. S. 51—82.

† Price, F. G. Holton, A Catalogue of the Egyptian Antiquities in prossession of F. G. H. P. London 1897. VIII, 480 S. 8°.

† Rochemonteix, M., Le temple d'Edfou, publié in extenso d'après les estampages et les copies par E. Chassinat. 4 fasc. Paris 1897, pp. I—XX; 441—592. fol. (Mém. miss. franç. X, 4).

Sayce, A. H., The Beginnings of the Egyptian Monarchy s. PSBA XX, 1, S. 96—101.

Wiedemann, A., Observations of the Nagadah Period s. PSBA 20, 3/4, S. 107—122.

---

† Dibré Aboth ha-Olam, or Sayings of the Jewish Fathers; comprising Pirque Aboth in Hebrew and English, with notes and excursuses. Ed. by C. Taylor. New York 1898, 192, 50 S. 8°. (Cambridge University Series.)

Abrahams, D., Jewish life in the Middle Ages. London & New York 1897. 8°.

Auscher, S., Die Geschichte Josefs. Eine Uebersetzung u. krit. Behandlung des Midrasch Bereschith rabba. Par. 84, 5—22 u. Par. 86, 1—94, 3. Teil 1. Berlin 1897. 47 S. 8°. (Diss.)

† Aschkenasi, M., Tempus loquendi. Ueber die Agada der palist. Amoräer. Strassburg 1897, 82 S. 8°.

Bacher, W., Contribution à l'onomastique juive s. RÉJ. t. 36, No. 71 (janv. mars. 98), S. 103 f. (אברהם=אבא).

Bacher, W., Un Midrasch sur le Cantique des Cantiques s. RÉJ. t. 35, No. 70. (oct.-déc. 97) S. 230—239.

Bacher, W., La légende de l'exorcisme d'un démon par Simon b. Yohaï s. RÉJ. t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 285—287.

† Baer, R. J., Commentaire sur le Cantique des Cantiques, traduit pour

la 1e fois de l'hébreu et précédé d'une introduction. Paris 1897. 54 S. 8o. (rabb.)

† Bibliothèque de hebraïsme. Edité par E. Benamozegh. Publication mensuelle de ses manuscrits inédits. No. 1. Livourne (Frankfurt a. M.). 5×16, 12 u. 1 S. 8o.

Danon, A., Une secte judéo-musulmane en Turquie s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 264—281.

Epstein, A., Jacob b. Simson s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 240—246.

Fränkel, S., Bemerkungen zu dem jüdisch-persischen Glossar zum Buche Samuel s. ZDMG 51, 4, S. 681 f.

† Karpeles, Gustav, A sketch of Jewish history; from the German. Philadelphia 1897. III, 109 S. 16o.

Kaufmann, D., I. Élie b. Joseph de Nola à Bologne. II. Maitre Andréas et Jacob b. Elie. III. La famille קוצר ou Cousseri à Riva s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 296—304.

Kaufmann, D., Quatre élégies sur la mort de R. Nathanael Trabotto de Modène s. REJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 256—263.

Kaufmann, D., Un manuscrit du Mischné Tora s. RÉJ t. 36, No. 71 (janv. mars. 98), S. 65—74.

Kellermann, B., Der Midrasch zum 1. Buche Samuelis u. seine Spuren bei Kirchenvätern u. i. d. oriental. Sage. Frankfurt a. M. 1896. (Diss.).

Kohut, A., The talmudic records of Persian and Babylonian festivals critically illustrated s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV. S. 183—194. [Aus dem Nachlass des Verf.].

Krauss, S., Apiphior s. RÉJ t. 36, No. 71 (janv.-mars 98), S. 105—107.

Krauss, S., Le traité talmudique ‚Derech Eréç' s. RÉJ t. 36, No. 71 (janv. mars. 98), S. 27—46.

Lévi, Isr., I. Les sources talmudiques de l'histoire juive: II. Notes critiques sur la Pesikta Rabbati (suite) s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97) S. 213—229.

Lévi, Isr., La discussion de R. Josué et de R. Eliézer sur les conditions de l'avènement du Messie s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 282—285.

† Löw, L., Gesammelte Schriften, hrsg. v. I. Löw. Bd. 4. Szegedin 1898. 536 S. 8o.

Loewe, M., La physique d'Ibn Gabirol s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 161—184.

† Maimonides' Commentar zum Tractat Middoth m. der hebr. Uebersetzg. des N. Almoli. Krit. Ausgabe v. J. Fromer. Frankfurt a. M. 1898. 15. 30 S. 8o.

Margoliouth, G., Isaac B. Samuel's Commentary on the 2d book of Samuel s. JQR X, Apr. 1898, No. 39, S. 385—403.

Nöldeke, Th., Judenpersisch s. ZDMG 51, 4; 669—676.

† Pauly, J. de, שלחן ערוך יורה דעה. Rituel du judaisme, traduit pour la première fois sur l'original et accompagné de notes etc. Orleans 1897. V, S. 1—32. 8o.

Perlès, F., Une faute ancienne dans la prière על חטא s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 289—291.

† Pognon, H., Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khonabir. Texte, traduction et commentaire philol. 1e ptie. Paris 1898. 103 S. 30 Taf. 8o.

Sachs, H., Die Partikeln der Mischna. Kirchhain 1897. 81 S. 8o. (Diss.).

Schwab, M., זכרון בית רומי s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 287—289.

Schwab, M., Une liste hebr. de noms géographiques de l'Afrique du Nord s. RÉJ t. 35, No. 70 (oct.-déc. 97), S. 366 f.

Schwab, M., Transcription de mots grecs et latins en hébreu aux premiers siècles de J.-C. s. Journ. As. 9e sér. t. X, S. 414—444.

† Schulchan Aruch. I. Theil. Orach Chajim in deutscher Uebersetzung v. Ph. Lederer. Frankfurt 1897, 196 S. 8o.

---

† Bevan, A. A., The hymn of the soul, contained in the Syriac acts of St. Thomas. Re-edited with an English translation. Cambridge 1897. VII, 40 S. 8o.

Brooks, E. W., A Syriac Chronicle of the year 846 s. ZDMG 51, 4, S. 569—588 (Brit. Mus. Add. MS. 14, 642 fol. 32—36a).

Chabot, J. B., Une lettre de Bar Hébréus au catholicos Denha Ier s. Journ. As. 9e sér. t. XI, No. 1, S. 75—128.

Chabot, J.-B., Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya (suite), traduite du syriaque et annotée s. Rev. de l'Or. chrét. II, 4 (1897) S. 357—405, III, 1 (1898), S. 77—121.

Conybeare, F. C., The growth of the Peshiṭtâ version of the New Testament, illustrated from the Old Armenian and Gregorian Versions s. Amer. Journ. Theol. I, 1897, S. 883—912.

The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac. Edited from the Manuscripts by the late W. Wright and N. Mc. Lean. With a collation of the ancient Armenian Version by A. Merx. Cambridge 1898, XVII, 418 S. 8o.

Gottheil, R., The Syriac expression euangelion damepharreshē s. Journ. Amer. Orient. Soc. XVIII, 1897, S. 361 f.

† Gregorius Abulfarag Barhebraeus. Die Scholien zur Genesis Capitel 21—50. Nach den 4 in Deutschland vorhand. HHSS. herausgeg. v. L. Uhry. Strassburg i. E. 1898. VI, 29 S. 8o.

Lamy, T. J., Les Commentaires de Saint Éphrem sur le prophète Zacharie (Diss.) s. Rev. bibl. VII, No. 1 (janv. 98) S. 89—97.

Nau, F., La version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, S. Paul et S. Luc d'après un manuscrit du 10e siècle s. Rev. de l'Or. chrét. III, 1 (1898), S. 39—57.

Nau, F., Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople († 585) s. Rev. de l'Or. Chrét. 1897 (2), No. 4, S. 455—493.

† Wolf, B., Die Geschichte d. Proph. Jona. Nach einer Karschunischen Handschrift d. Kgl. Bibl. zu Berlin. Erlangen, 1897. 54. XIV S. 8o. (Diss.)

Zenner, J. K., Zur syrischen Lexikographie s. ZDMG 51, 4, 679 f. (ܦܪܚܘܕܐ = ܦܪܚܘܕܐ Ohrenvogel).

Torrey, C. C., O. T. Notes. 1. The meaning of וּכְעֶנֶת. 2. The missing conclusion of Ezra 1 s. Journ. Bibl. Lit. XVI (1897), S. 166—170.

† Studia Sinaitica, part VI: A Palestinian Syriac Lectionary containing Lessons from the Pent., Jos, Prov., Proph., Acts and Epistles ed. by A. S. Lewis with crit. notes by E. Nestle and a Glossary by M. Gibson. London 1897.

David, M., Das Targum Scheni zum Buche Esther nach Handschriften herausgeg. u. mit einer Einleitung versehn. Erlangen 1898. VIII. 48 S. 8o. (Diss.)

Herz, N., Dalmanutha s. The Expos. Tim. IX, (juni 98), S. 426.

Emmrich, L., Das Siegeslied Ex 15, eine Schrifterklärung des Samaritaners Marqah. Giessen 1898. 51 S. 8°. (Diss.)

Levias, C., A grammar of the Aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 17—37, 126—128, 194—206 [Fortsetzung s. XIII, S. 21—78, 118—139, 177—208].

---

† Arîb Tabarî continuatus quem edidit M. T. de Goeje. Leyden 1897. XXVIII, ٢١٣ S. 8°.

Bixby, James T., Babism and the Bab s. New World VI, S. 722—750.

† Brockelmann, K., Geschichte der arab. Literatur. Vol. I, 1. Weimar 1897, S. 1—240. 8°.

Carra de Vaux, La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran s. Rev. de l'Or. Chrét. 1897 (2), No. 4, S. 439—454.

Cheykho, L., Lettre au sujet de l'auteur de la version arabe du Diatessaron s. Journ. As. 9e sér. t. X, S. 301—307.

† Le chansonnier de Ibn Hamdî publ. par C. Schiaparelli, Mailand 1897. XVI, 500 S. 4°.

† The Assemblies of Harîrî. Student's Edition of the Arabic Text, with English notes etc. By F. Steingass. London 1897. XXVII, 472 S. 8°.

† Hartmann, M., Das arabische Strophengedicht. I. Das Muwaššah. Weimar 1897. VIII, 258 S. (= Ergänzungsheft 13/14 z. Zeitschr. f. Ass.)

Lambert, M., De l'accent en Arabe s. Journ. As. 9e sér. t. X, S. 402—413.

Lidzbarski, M., Ein Exposé der Jesîden s. ZDMG. 51, 4, 592—604.

Mackie, C. M., Giving: a study in Oriental Manners s. The Expos. Times. IX, 8 (may 98), S. 367—370.

Réville, Albert, Some aspects of Islam s. New World VI, S. 531—550.

† Sachau, Ed., Mohammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre. Stuttgart u. Berlin 1897. 879. ٢٧ S. 8°.

Smith, H. P., The Bible and Islam; or the influence of the Old and New Testaments on the religion of Mohammed; being the Ely Lectures for 1897. New York 1897. VI, 319 S. 12°.

Snouck Hurgronje, L., Le Droit musulman s. Rev. de l'hist. des rel. 37, 1 (janv. févr. 98) S. 1—22.

Steinschneider, M., An introduction to the Arabic litterature of the Jews I s. JQR X, april 98, No. 39, S. 513—540.

Steinschneider, M., Heilmittelnamen der Araber s. WZKM XI, 4, S. 313—330. XII, 1, S. 1—20.

† Yonan, Isaac Malek, Persian women: a sketch of womans life from the cradle to the grave, and missionary work among them. Nashville, Tenn. 1898, XII, 224 S. 12°.

---

† Le ‚Fetha Nagast' publ. par I. Guidi. Mailand 1897.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrathe und Professor der Theologie zu Giessen.

1899.

Neunzehnter Jahrgang.



Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

1899.



Inhalt.

0

Die Zahl der biblischen Völkerschaften.

Von **Samuel Krauss** in Budapest.

In der traditionellen Literatur der Juden ist es fast zum Axiom geworden, dass es nach der Bibel siebzig Völkerschaften auf Erden giebt. Sehr charakteristisch nennt der Midrasch diese Völkerschaften authentische Völker, d. i. solche, die gegenüber den anderen, von ihnen abstammenden Völkern selbstständig und ursprünglich sind. So heisst es z. B. in Midrasch Leviticus Rabba c. 2, 4: „von den siebzig ‚authentischen' Völkern, die Du in Deiner Welt erschaffen hast",[1] in einem Satze, der von R. Abin stammt; derselbe Satz auch in dem Sammelwerke Jalkut zu Exodus § 376. Er findet sich ferner in Pesikta di R. Kahana ed. Buber 16b von R. Abin, daselbst 17a von R. Berechja; in Pesikta Rabbathi c. 21 p. 105a ed. Friedmann anonym (wo jedoch das Wort „Volk" fehlt),[2] daselbst c. 9 p. 32a in der oft wiederkehrenden aggadischen Wendung: „Was vermag ein Schaf zwischen hundert Wölfen? Was vermag Israel zwischen siebzig starken Nationen?"[3]

Durch diese Beispiele soll nur die Art und Weise gezeigt werden, wie die 70 Völkerschaften in der Midraschliteratur

---

[1] משבעים אומות אוותנטיאות שיש לך בעולמך. Das Fremdwort lautet im Singular אוותנטיא=αὐθεντία.

[2] שבעים איותנטיאות (l. אוותנטיאות) שברא הקב"ה בעלמו, das würde heissen: siebzig αὐθεντίαι (Selbstherrschaften).

[3] שבעים אומות חוקים. Offenbar ist חוקים eine in den Text gerathene Glosse für אוותנטיאות. Übrigens steht in der Prager Ausgabe auch hier איות נונא (l. אוותנתא); s. mein Wörterbuch: Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, s. o. אוותנטיא.

erwähnt werden, denn sämmtliche Stellen aufzählen zu wollen, an denen die 70 Völker erwähnt werden, wäre ein unnützes Beginnen, da es solcher Stellen unzählige giebt.

Wollten wir uns nun in der Bibel selbst nach einer feststehenden Zahl von 70 Völkern umsehen, so müsste unser Blick zunächst auf Dt. 32, 8 fallen, wo es heisst, Gott habe die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israels festgesetzt, das heisst doch wohl, dass nach der beim Thurmbau erfolgten Zerstreuung (בהפרידו בני אדם) die Völker in derjenigen Zahl von der Erde Besitz ergriffen, welche mit der Zahl der israelitischen Stämme zusammenfällt. Als feststehende Zahl der Israeliten nahm man nach Genes. 46, 27 die Zahl siebzig an. Allerdings kann das nicht die wahre Meinung jener Schriftstelle sein, da dann, wie Dillmann bemerkt,[1] von den Völkern mehr ausgesagt wäre, als von Israel, aber die traditionelle Auffassung ist es jedenfalls. Schon das Targum Jeruschalmi knüpft eine längere Bemerkung an diesen Satz: Als Gott den von den Söhnen Noe's abstammenden Völkern die Welt zum Besitze gab, als in der Zeit der Zerspaltung (דור הפלגה = בדרא דפלגותא) die Menschen nach Schrift[2] und Zunge sich unterschieden,

[1] Commentar z. St. (Leipzig 1886).

[2] מכתבין. Den Unterschied in der Schrift (rechts oder links gezogen) betont besonders die syr. „Schatzhöhle" übersetzt von Carl Bezold (Leipz. 1883) S. 29; s. auch Anm. 107. Die Nichtchristen heissen im syr. Text ܚܢ̈ܦܐ ܣܡܠܝ̈ܐ (die von links nach rechts schreiben) = Heiden. Ich bemerke dies besonders, weil ich damit eine kleine Berichtigung leisten kann. In der Schrift „Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu" von Erich Bischoff (Leipzig s. a.) heisst es auf S. 48 unten: „Ich will sie wieder derzernen mit die semalim (?Linken) — das mir sie heissen die Heiden." Also derselbe Sprachgebrauch wie in jenem syrischen Werke. Bischoff, der ein Fragezeichen setzt, und Strack in seiner Recension in Theol. Literaturz. 1895 No. 19 S. 492, der ישמעאלים räth, sind auf unrichtiger Fährte. Dieser Gebrauch von ܣܡܠܝ̈ܐ ist übrigens bei Payne Smith, Thes. Syr. 2662 mehrfach belegt und auch aus jüdischen Schriften bekannt. Vgl. den Engelsnamen סמאל bei Zunz, Synag. Poesie, S. 477.

damals warf er (Gott) Lose mit den siebzig Engeln[1], den Häuptern der Völker, mit denen er erschienen war, um die Stadt zu sehen, und zur selbigen Zeit setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der siebzig nach Egypten gezogenen Seelen der Israeliten fest. — Ähnlich auch R. Salomon b. Isaak (Raschi) im Commentar z. St. Abraham ibn Ezra im Namen der „Erklärer" bezieht die Stelle ebenfalls auf das „Geschlecht der Zerspaltung", in der Weise jedoch, dass Kanaan, das Land der sieben Völker, von Anbeginn an für Israel ausersehen war, weil dieses Land eben der Zahl Israels entspräche und sie zu fassen vermöchte. Dagegen scheint R. Samuel b. Meir (Raschbam) gegen diese ganze Auffassung zu protestiren; er citirt eine Ansicht, wonach der merkwürdige Umstand gemeint sei, dass in Genes. Cap. 10 eben nur die Grenze der Kanaaniten — der Zahl nach 12, wie die Stämme Israels — bestimmt sei; bei den andern Söhnen Noe's finde sich eine solche Bestimmung nicht. Er schliesst mit folgenden Worten: „Hernach habe ich mehreremal im Midrasch gefunden, למספר בני ישראל bedeute, dass Kanaan und seine Kinder ebenfalls ihrer zwölf waren".[2] Ich habe zwar solches nirgends im Midrasch gefunden, aber man kann dem Mann aufs Wort glauben.[3]

Bei jener traditionellen Auffassung, wie wir sie dargethan haben, wird vorausgesetzt, dass die Zahl der nach Egypten gezogenen Israeliten in der That 70 war. Wir finden diese

---

[1] Merkwürdigerweise haben auch LXX: κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ; liegt darin nicht eine Reminiscenz der im Targum erhaltenen Sage?

[2] Bibelausgabe Wien 1859. In der von Rosin veranstalteten Ausgabe des Raschbam p. 226 heisst es auf Grund des Ms. irrthümlich statt כמה פעמים sinnlos (כמה שנים במדרש). Die berührte Midraschstelle hat auch Rosin nicht gefunden.

[3] Etwas Ähnliches hat man in b. Chagiga 10b (י"ב עמודים) und auch im Jalkut zu Dt. 32, 8.

Zahl dreimal in der Schrift: Gen. 46, 27, Exod. 1, 5 und Dt. 10, 22. Bekanntlich stimmen aber die Details zu dieser Summe nicht und Septuaginta setzen an den ersten zwei Stellen 75, eine Zahl die sich auch Acta 7, 14 findet. Hieronymus kann in seinen Quaest. Hebr. in Genesin (ed. Martianay II, 543) nur die Abweichung constatiren; ausgleichen lassen sich die zwei Daten nicht. Da die Zahl 75 auch im Neuen Testament acceptirt wird, so können wir hier füglich von einer jüdischen und christlichen Auffassung sprechen. Das Nämliche ergiebt sich auch in Bezug auf die Zahl der biblischen Völkerschaften, bei deren Zählung die Christen ebenfalls von den Juden abweichen.

Die im jüdischen Schriftthum als Axiom geltende Zahl 70 ergiebt sich im Einzelnen dadurch, dass man, wie bekannt, die in Genes. Cap. 10 genannten Völker zusammenzählt. Es thäte nun Noth zu wissen, wie diese Zählung gemacht wurde. Ganz sichere Spuren führen darauf, dass im rabbinischen Schriftthum sämmtliche 70 Völker einmal auch namentlich aufgeführt wurden, nur findet sich die betreffende Stelle in unseren Texten nicht mehr. Nach einer sinnigen rabbinischen Deutung entspricht die Zahl der durch das ganze Laubhüttenfest dargebrachten Stiere der Zahl der Völker der Erde. Die Aeusserung hierüber liest man im babylon. Talmud, Sukka 55b, im Namen R. Eliezers (nach einer andern Version R. Eleazar)[1], allem Anscheine nach jedoch ist es ein viel älterer Gedanke, den R. Eliezer ausspricht. In der Pesikta finden wir den Gedanken, und zwar zweimal, im Namen des Palästiners R. Pinchas (b. Chama)[2], und auf Grund der hier angegebenen Parallelstellen können wir uns von der Verbreitung dieser Ansicht annähernd einen Begriff

[1] הני ע' פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות. In Halachoth Gedoloth sagt es R. Levi.

[2] Pesikta ed. Buber p. 193b und 195b.

machen.[1] Die Pesikta di R. Kahana nun, deren Text durch Bubers Ausgabe erst in neuerer Zeit bekannt wurde, muss vor Zeiten vollständiger gewesen sein, als sie uns vorliegt, und jener vollständigere Text ist es, der anlässlich der Beziehung der 70 Stiere auf die 70 Völker auch die Namen dieser Völker enthielt. Dem berühmten italienischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts, R. AZARIA DEI ROSSI, lag die Pesikta noch in jener vollständigeren Textgestaltung vor, und so ist dei Rossi in der Lage, über den Katalog der biblischen Völker einige wichtige Bemerkungen zu machen.[2] Der ganze Passus ist leider auch von ihm nicht excerpirt worden, und so wäre für uns jene durch Copistenträgheit verschuldete Auslassung des Völkerverzeichnisses von sehr bedauerlichen Folgen gewesen, wenn das Talmud-Compendium Halachoth Gedoloth das talmudische Völkerverzeichniss nicht vor dem Untergange bewahrt hätte. Es unterliegt gar keinem Zweifel, dass die fragliche Stelle der Halachoth Gedoloth aus dem Talmud[3] oder Midrasch stammt; das nun folgende, den Halachoth Gedoloth[4] entnommene Völkerverzeichniss darf also für talmudisch gehalten werden, auch wenn es sich nur in einem Werke des 8. Jahr-

---

[1] Tanchuma פנחס 16, Tanchuma ed. Buber פנחס 14, Numeri Rabba c. 21, 24, Canticum Rabba zu I, 15 und IV, 1, Threni Rabba c. 1, 23, Midrasch Psalm zu 109, 3, Jalkut Psalm § 868, Jalkut Numeri § 782, Midrasch Thadsche c. 11 (bei Jellinek, Beth ha-Midrasch III, 176). — Vgl. noch das erst jüngst herausgegebene Midrasch Schir ha-Schirim ed. Grünhut p. 12 אלו הראשונים שבעים (sonst ein corrumpirter Passus); Elijahu Rabba c. 6 שבעים לשונות שבארץ; daselbst c. 7 אדם יחיד שבחרת משבעים אומות ולשונות. Vgl. auch j. Megilla 71[b] Z. 53.

[2] Imre Bina c. 57 (p. 173 ed. Mantua, p. 184 ed. Wilna 1863). Vgl. auch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, 2. Ausg., S. 207 Anm. d. Zu erwähnen ist noch Lekach tob zu Genes. 9, 19.

[3] Wahrscheinlich aus b. Sukka 55[b].

[4] Halachoth Gedoloth, nach dem Texte der Hschr. der Vaticana, herausgegeben . . . von Dr. J. Hildesheimer (Berlin, 1888) p. 631.

hunderst findet; das fatum libellorum spielte uns den Streich, aus secundärer Quelle schöpfen zu müssen, was uns schon die primären Quellen hätten bieten können.

„Und das sind die siebzig Völker: Gomer, Magog, Madaj, Javan, Thubal, Meschech, Thiras, Aschkenaz, Rifath, Thogarma, Elischa, Tharschisch, Kitthim, Dodanim; diese vierzehn sind die Söhne Japheths. — Kusch, Miçraim, Put, Kanaan, Seba, Chavila, Sabtha, Ra'ema, Sabtheka, Scheba, Dedan, Nimrod, Ludim, Anamim, Lehabim, Nafthuchim, Pathrusim, Kasluchim, Kafthorim, Çidon, Chitthi, Jebusi, Emori, Girgaschi, Chivvi, Arki, Sini, Arodi, Çemari, Chamathi; diese dreissig sind die Söhne Chams. — Elam, Asschur, Arpachschad, Lud, Aram, Uç, Chul, Gether, Masch, Schelach, Eber, Peleg, Joktan, Almodad, Schelef, Chaçarmaveth, Jerach, Hadoram, Uzzal, Dikla, Ubal, Abimael, Scheba, Ofir, Chavila, Jobab; diese sechsundzwanzig sind die Söhne Schems. — Zusammen (14+30+26=) 70 Völker."

Wir kennen nun die bei den Juden übliche Art der Zählung. Könnte aber die Zählung nicht auch anders ausfallen? In der biblischen Völkertafel sind noch zwei Völker genannt, die wir in obiger Liste nicht fanden: Asschur und die Philistäer. Dies ist bereits von dei Rossi und Zunz constatirt worden.[1] Was nun zunächst Asschur anlangt, so muss, vorausgesetzt dass der von Rossi gemeinte Pesikta-Text mit dem in Halachoth Gedoloth enthaltenen Talmud-Text identisch ist, bemerkt werden, dass Asschur nur bei den Chamiten nicht genannt ist (Genes. 10, 11 מן הארץ ההוא יצא אשור), denn unter den Semiten ist es auch in unserer Liste enthalten (aus Vers 22). Uebrigens figurirt in der

[1] Hildesheimer begnügt sich mit der ganz kritiklosen Bemerkung Es fehlen einige Namen. — Ein Midrasch bei Jalkut Genes. § 61 spricht von 74 Völkern, Abrabanel zählt 73, Iuchassin 72 Völker; s. Buber zu Lekach tob a. a. O.

Liste Nimrod, und zwar wohl nicht als Vertreter Asschurs, sondern als Gründer Babylons; Asschur ist bloss Abkömmling des Nimrod (d. i. es entstand erst nach Babel und ist eine Gründung Babels), und so schien es vernünftiger Nimrod und nicht Asschur aufzunehmen.[1] Was aber die Philistäer anlangt, so mag die Ursache der Auslassung darin liegen, dass die Philistäer als Abkömmlinge Kaftors (vgl. Dt. 2, 23 und Amos 9, 7) schon in den Kaftorim enthalten sind. Die jüdische Tradition mit ihrer Zählung von 70 Völkerschaften erscheint also gerechtfertigt.

Geht man jedoch mechanisch vor, addirt man bloss — ohne Distinction — die in der Völkertafel enthaltenen Namen, so kann nach Obigem kein Zweifel sein, dass man auch zweiundsiebzig Völkerschaften herausbekommen kann. Wie nun hinsichtlich der Zahl der nach Egypten gezogenen Kinder Israels ein Unterschied zwischen Synagoge und Kirche wahrgenommen werden kann, also verhält es sich auch mit der Zählung der biblischen Völkerschaften. Über diesen Unterschied spricht sich Azaria dei Rossi (a. a. O.) wie folgt aus: Es ist wahr, dass Augustinus[2] und Annius, der Commentator des zweiten Buches von Berossos, da sie von der Zahl der Sprachen sprechen, behaupten, dass es deren 72 giebt; sie meinen nämlich, dass die Zahl der Söhne Sems, Chams und Japhets, von denen es heisst: Jeder nach seiner Zunge — soviel betrug; jener Annius macht sich sogar über einen christlichen Erklärer lustig, der in der Angabe der Zahl 70 auf Grund von Dt. 32, 8 unseren (jüdischen) Weisen folgte. Ein bei den Christen

---

[1] Dass man mit Bedacht an die Zählung ging, zeigt der Umstand, dass Scheba zweimal (bei Chamiten und Semiten) gezählt wird; wenn nun Asschur fehlt, so muss es seinen Grund haben.

[2] De civitate Dei XVI, 3 (in Migne's Patrologie Band 41). Wir kommen weiter unten auf die Stelle zurück.

sehr geachteter Commentator, Tostato, schreibt im Capitel der Zerspaltung (Genes. 11): Im Texte ist nicht angegeben, in wie viele Sprachen die Zerspaltung erfolgte; auch wissen wir nicht, ob im Laufe der Zeiten, wenn das betreffende Volk im Kriege unterging, eine der Sprachen nicht ausstarb, oder ob durch Übereinkunft der Menschen nicht eine neue Sprache entstand; da wir jedoch finden, dass die Kinder Noes, von denen es heisst, dass sie sich nach Sprachen von einander unterschieden, ihrer 72 waren, so ist es eine allgemein angenommene Sache, dass die Zahl der Sprachen 72. Dies seine Worte.

Daraus folgt mit Sicherheit, dass christliche Autoren die biblischen Völker ganz anders zählen als die jüdischen. Wie angesehen nun auch der h. Augustin in der Kirche ist, so glaube ich dennoch nicht, dass er es ist, von dem die Bestimmung der Völker auf 72 ausgeht. Derlei Dinge pflegen auf viel tiefer liegende Gründe zurückzugehen. Die Ansetzung auf 72 ist vielleicht gar nicht biblisch, sondern heidnisch, und zwar auf Grund von Berichten, die sich bei Berossos finden. Die Werke des Berossos sind uns nicht erhalten geblieben, aber deren Fragmente[1] lassen vermuthen, dass bei ihm eine ähnliche Völkertafel gezeichnet war wie in der Genesis, und so ist es nicht unmöglich, dass die Annahme von 72 Völkerschaften auf ihn zurückgeht. Hellenistische Schriftsteller werden, wie vieles Andere, auch diese Angabe von ihm übernommen haben, und dies um so eher, da sie mit den biblischen Daten nicht in ausgesprochenem Widerspruch steht. Von ihnen mag sie dann in die christ-

[1] Berossi Sacerdotii (sic) Chaldaici antiquitatum libri quinque, Wittenbergae 1612. In den bekannten Fragmenta von C. Müller (Paris 1848) finden sich diese Angaben nicht. Jenes alte Werk rührt freilich von Annius her, der von Vielen für einen Fälscher gehalten wird; s. die Halle'sche Realencycl. s. v.

liche Kirche gekommen sein. Josephus und Hieronymus, von denen die biblische Völkertafel ausführlich commentirt wird, zählen nur die unmittelbaren Nachkommen von Sem, Cham und Japhet (z. B. die Kinder Japhets sind sieben): die Summe sämmtlicher Völker geben sie nicht, und so kann jene Angabe nicht von ihnen stammen. Übrigens ist von diesen beiden eine Ansicht, die der gangbaren jüdischen zuwiderliefe, gar nicht zu erwarten.

Bevor wir weiter gehen, müssen wir die Angabe Augustins näher betrachten. „Die Aufzählung fängt beim jüngsten Sohne an, der Japhet heisst; von ihm werden acht Söhne genannt." Also hatte Augustin einen Text vor sich, in welchem zu Gomer, Magog, Madaj, Javan, Thubal, Meschech und Thiras noch ein achter Sohn hinzutritt, und das ist Elisa.[1] — Asschur zählt auch er nicht zu den Chamiten, sondern nur zu den Semiten.[2] Dagegen zählt er zu den Semiten auch Cainan, wohl auf Grund der LXX, die in Vers 22 noch Καϊνᾶν haben.[3] Demnach zählt er von Sem nicht 26, sondern 27 Völker.[4] Auch bei Japhet weicht er von der oben angegebenen jüdischen Zählung ab, indem er seine Nachkommen auf 15 ansetzt, und so setzt er auch bei Cham nicht 30, sondern 31 an. In Summa (27+31+15) also 73 Völker, doch bleibt es bei diesem Ergebniss

[1] Nach der Note von Coquaeus: Aug. secutus est codices Graecos qui addunt octavum filium Japhet, nomine Elisa, quo fit ut posteros Japhet numerent quindecim; verum illum Elisa nec Scriptura Hebraica, nec paraphrasis chaldaica, nec Graeca translatio Complutensis habet, nec denique ii codices Graeci, quibus usus est Hieronymus, habent, ut constat ex eius Quaest. Hebr. in Genesin.

[2] Assur autem . . . non fuit in filiis Cham medii filii Noe, sed in filiis Sem reperitur, qui fuit Noe minimus filius.

[3] Und zwar in dieser Reihenfolge: Arphaxat, Cainan, Sala, Heber . . ., also abweichend von LXX.

[4] omnes progeniti de Sem viginti septem.

nicht, da Augustin sich selber corrigirt und nur 72 Völker ansetzt.[1]

Vielleicht noch vor Augustin finden wir die Zahl der Völker auf 72 angegeben bei dem Kirchenvater Epiphanius, der wie folgt schreibt: διεσκέδασε γὰρ αὐτῶν τὰς γλώττας, καὶ ἀπὸ μιᾶς εἰς ἑβδομήκοντα δύο διένειμεν κατὰ τὸν τῶν τοτε ἀνδρῶν ἀριθμὸν εὑρεθέντα er zerstreute sie nach Zungen und aus einer zertheilte er sie in zweiundsiebzig nach der Zahl der damals lebenden Menschen.[2] Dasselbe findet sich auch in dem beigegebenen Anhange: Epitome Panarii libri primi p. 72 (am Anfang). — Die „Schatzhöhle", die man im sechsten Jahrhundert ansetzt, sagt gleichfalls: „es waren auf Erden zweiundsiebenzig Sprachen und zweiundsiebenzig Stammhäupter."[3] — Aus dem 7. Jahrhundert haben wir für dieselbe Ansicht das Zeugniss des Isidorus Hispalensis: Gentes autem, a quibus divisa est terra, LXXIII; quindexim (sic) de Japhet, triginta et una de Cham, viginti septem de Sem, quae fiunt per (?) septuaginta tres, vel potius, ut ratio declaret, septuaginta duae, totidemque linguae.[4] Man sieht dass Isidorus ganz dem Augustin folgt; eigentlich beträgt die Zahl der Völker 73, doch ist es „vernünftiger" 72 anzusetzen, u. z., wenn ich anders seine Worte recht verstehe, darum, weil sodann zwischen der Völkertafel Genes. 10 und zwischen

1 Unde colligitur 73, vel potius (ut postea demonstrabitur) 72-as gentes tunc fuisse, non homines.

2 Epiphanii Episcopi Constantiae Opera, ed. G. Dindorfius, Vol. I, Lipsiae 1859; advers. haeres. I, 5. Die Bemerkung Augustins (s. vorhergehende Note), dass es Völker und nicht einzelne Menschen waren, scheint gegen Epiphanius gerichtet zu sein. Über γλῶσσα = לשון Nation s. Winer, Gramm.7, p. 32.

3 Bei C. Bezold, S. 30.

4 Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum libri XX. ed. Friedericus Vilelmus Otto (Corp. Gramm. Lat. veterum tom. III. Lipsiae 1833) lib. IX, c. 1, p. 281.

dem Thurmbau und der Sprachenverwirrung Genes. 11 eine erfreuliche Harmonie herrscht. Vorausgesetzt wird dabei, dass bei der Sprachverwirrung eben 72 Sprachen entstanden sind, eine Ansicht, die wir, wie gezeigt, bei sämmtlichen Autoren finden. Die Juden, welche 70 Völker zählen, zählen auch 70 Sprachen, die Christen zählen 72 Sprachen und so muss auch die Zahl der Völker nicht 73, sondern 72 betragen. Die im Texte nicht ausdrücklich genannte Zahl der Sprachen also stand in der Tradition so fest, dass man nach ihr die Zahl der Völker ummodelte.

Dass dies nicht ganz ohne Verwirrung ausging, zeigt der Umstand, dass die Zahl 72 feststand, auch wenn die Details anders ausfielen. Der Autor des syrischen Buches ܟܬܒܐ ܕܕܒܘܪܝܬܐ (The book of the Bee, in Anecd. Oxon., Sem. series, Vol. I, part II, Oxford 1886) sagt oft, dass es 72 Völker oder Sprachen gebe; dennoch zählt er in c. 22 wie folgt: Sem 27, Cham 36, Japhet 15; das wäre 78, aber die genannte Summe ist dennoch 72. Ein ähnlicher Widerspruch zwischen Detailzahlen und Summe findet sich auch in den lateinisch abgefassten ungarischen Chroniken des Mittelalters, wie ich anderswo gezeigt habe.[1] Diese Chroniken fangen, wie dies schon im Mittelalter gebräuchlich war, ihre Geschichtserzählung mit der Sintfluth an, und da passirt es ihnen, dass sie im Detail bald 75, bald 79 Völker ansetzen, während die Summe ganz richtig 72 ist.

Soviel Daten genügen, um unsere Ansicht, dass es zwischen den Juden und Christen in der Zählung der Völker ein tiefgehender Unterschied bestehe, erhärten zu können.[2]

[1] In der ungarischen Zeitschrift Ethnographia IX, 14ff.

[2] Ich habe zusammengetragen, was mir bekannt ist; andere werden gewiss noch mehr darüber wissen. Auch sollte es mich Wunder nehmen, wenn die Sache noch nicht zur Sprache gekommen wäre.

Die Mohammedaner, die die Zahl ihrer Sekten auf 70 ansetzen, scheinen sich den Juden zuzuneigen. Als ein Curiosum mag auch erwähnt werden, dass in der kaukasischen Stadt Sebastopolis nach Strabo (XI, 498) sich 70 Nationen einzufinden pflegten; diese Zahl stimmt gewiss nur zufällig mit der Zahl der biblischen Völker überein, in Wirklichkeit zählten die Römer mehr als 300 Völker.

Es ist auch unerwiesen, dass die Zahl der griechischen Dolmetscher der Bibel mit Bezug auf die 70 Völker der Erde sollte auf 70 angesetzt worden sein. Eine solche Vermuthung ist jüngst von L. Blau ausgesprochen worden.[1] „Nach den Anschauungen der jüdischen Tradition ist die Thora in 70 Sprachen gegeben worden, d. h. in der Sprache eines jeden Volkes, denn nach Genesis c. 10 nahm man an, es existirten bloss 70 Völker.[2] Diese Anschauung spiegelt die Thatsache wieder, dass es in allen bekannten Sprachen Bibelversionen gab. Es existirten demnach „70“ Übersetzungen und diesen entsprechend 70 Übersetzer, denn die Alten führten jede grössere That auf eine Person zurück. Da die alexandrinische Übersetzung in der internationalen, von allen Hellenisten verstandenen Sprache abgefasst war, übertrug man die Ansicht von den 70 Vertenten auf diese Version.“ — Diese Vermuthung hat Vieles für sich, wenn sie sich auch nicht erweisen lässt. Zur Hebung ihrer inneren Wahrscheinlichkeit ist es jedoch nöthig, dieselbe dahin zu berichtigen, dass nicht die Zahl 70, sondern 72 ins Auge gefasst wurde. Heisst doch Aristeas' Schrift Historia LXXII interpretum! Ihre Zusammensetzung soll ja 12×6, d. i. 6 aus jedem Stamme gewesen sein, also 72, und

[1] Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. des Judenthums 42 (1898), 92.

[2] Blau beruft sich hier auf seine Schrift „Zur Einleitung“, S. 98, wo über die Anschauung, dass die „Thora“ in 70 Sprachen gegeben worden, eine Fülle von Daten zusammengetragen ist.

Aristeas gibt ferner noch an, dass die Übersetzung eben 72 Tage gewährt habe, „wie wenn dies nach einer Verabredung geschehen wäre“. Aus letzteren Worten ist mit Recht geschlossen worden, dass schon vor Aristeas an der tradirten Zahl 72 herumgewürfelt worden sein muss.[1] Auch der hohe Rath oder das Sanhedrin zu Jerusalem, dessen Zahl gleichfalls mit der Zahl der griechischen Vertenten in Zusammenhang gebracht worden ist, zählte ja nicht rund 70, sondern 71 Mitglieder[2], mit dem Präsidenten jedoch wohl 72 oder (mit dem Schriftführer) wohl 73. Wenn nun diese Zahlen, besonders die Zahl der griechischen Vertenten unter Hinblick auf die Zahl der Völker sich sollte festgesetzt haben, so ist für diese letztere nicht 70, sondern 72 (73?) anzusetzen. Wir hätten somit aus Aristeas den indirekten Beweis, dass man noch vor ihm die Zahl der Völker auf 72 ansetzte. In Alexandrien, wo die jüdische Tradition so manche unlautere Bestandtheile aufnahm, ist dies wohl möglich, und wir haben bereits gesehen, dass das Axiom von 70 Völkern auch von jüdischen Autoritäten durchbrochen wird.

Die Zahl der biblischen Völker war gewiss ausschlaggebend bei jener, im Talmud und Midrasch so oft wiederkehrenden Behauptung, dass die Thora auf siebzigerleiweise erklärt werden könne. Die oben bereits ausgeführte Annahme, dass die Thora in 70 Sprachen gegeben worden sei, erfuhr bereits im tannaitischen Zeitalter die Umdeutung, dass für die Thora 70 Arten von Erklärungen möglich seien (שבעים

---

[1] L. Herzfeld Geschichte des Volkes Jisrael (Nordhausen 1857), II, 546. — Herzfeld erinnert auch mit Recht an die von Hävernick, Einleitung II, 44 beigebrachte interessante Parallele, dass die griechischen Grammatiker 72 oder 70 Gelehrte zur Revision des homerischen Textes verwenden lassen. — S. auch Nachmani zu Numeri 11, 16.

[2] Jeruschalmi Sanhedrin I, 4 (fol. 19c) סנהדרין של ע"א. S. auch Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 2. Aufl. IV, 190 und meine Bemerkung dazu in Jewish Quarterly Review X, 372 Anm. 2.

לשונות im Sinne von 70 Bedeutungen).[1] Dass die Thora 70 Bedeutungen haben könne, ist eine Behauptung, die in jüdischen Schriften des Mittelalters besonders häufig auftritt. Nachdem bereits Zunz (Die Ritus des synag. Gottesdienstes S. 205 f.) darüber gesprochen, hat Prof. Bacher dieselbe Annahme mehrfach erörtert; s. dessen Arbeiten: Abraham ibn Ezra's Einl. zum Pentateuch (1876) S. 76 Anm. 2; Die Schriftauslegung des Zohar in Revue des Etudes Juives XXII, 35 (hier besonders zahlreiche Stellen); Salamon ibn Parchons Hebr. Wörterb. in Zeitschr. für alttest. Wissenschaft XI, 67. Ibn Parchon fordert eine natürliche Auslegung der Schrift, besonders den Christen gegenüber, denen die „70 Arten", nach denen die Thora gedeutet wird, nicht bekannt seien. Als nun Lagarde 1891 folgende lapidarischen Worte schrieb: „Jeder Vers der Bibel hat 72 Auslegungen, für jedes Volk der Erde eine andere" (Mittheilungen IV, 350), sprach er unbewusst eine jüdische These aus. Seine Worte lassen auch verrathen, dass er die Auslegungsarten der Thora mit der Zahl der Völker in Zusammenhang brachte. Er schrieb 72 Völker, weil ihm als Christen aus Kirchenvätern und anderen Autoren diese Zahl geläufig sein musste. Bacher, der dies bemängelt,[2] trägt eben dem Umstande, dass die Christen 72 Völker zählen, keine Rechnung. Es fragt sich nun, ob Lagarde von den 72 Auslegungsarten nur infolge seiner Belesenheit im jüdischen Schriftthum spricht, oder ob ihm eine positive Angabe bei christlichen Autoren vorschwebte? Mit anderen Worten: Ist das Wort von den 72 Auslegungsarten dem Wesen nach jüdisch und nur der christlichen Zählung angepasst, oder findet sich auch bei Kirchenscribenten eine solche hermeneutische Regel? Berufene mögen darauf Antwort geben.

[1] W. Bacher, Agada der Tannaiten, II, 347 Anm. 8.

[2] Jewisch Quaterly Review IV, 509.

Die Verwendbarkeit der Pešita zum Buche Ijob für die Textkritik.

Von Eberhard Baumann
lic. theol.

(Fortsetzung.)

§ 1. Über den Textzustand der Pešita zu Ijob.

II. Der Text vor Aphraates.

1. *a*) Die Dubletten.

1, 1 היה ܐܝܬ ܗܘܐ. ܗܘܐ will wörtlicher sein. vgl. 42, 10.

2, 11 der Zusatz ܘܐܬܘܥܕܘ vor ܘܐܬܘ (= ܘܐܬܘܥܕܘ 11[b]) ist irrtümlich oder aus der Erwägung gemacht, dass die Freunde sich verabredet haben müssen, ehe jeder aufbricht.

4,21 יתרם בם 2. Übers: ܘܫܪܟܢܗܘܢ ܒܗܘܢ; das Hebr. soll richtiger und בם genauer wiedergegeben werden. V (vgl. P zu 22, 20[b]).

6, 28[b] ܐܦܠܐ vor אם ist entweder nur erläuternder Zusatz oder Übersetzung von אם אכזב. Dann wäre ܘܠܐ ܐܟܕܒ Dublette.

29[a] נא ܬܘ ܗܫܐ (mit ܗܫܐ vgl. T כדון).

9, 17[a] בשערה 2. Übersetzung ܒܥܠܥܠܐ.

26[a] אניות אבה ܐܠܦܐ ܣܓܝܐܐ ܕܟܠܟܠܐ. Als Zusatz ist ܣܓܝܐܐ nicht recht erklärlich, da es auf die Menge hier ganz und gar nicht ankommt. Seine Stellung führt darauf, dass es Dublette von ܐܠܦܐ ist. Ein Leser sah in diesem irrtümlich die Zahl 1000 als Angabe der Menge u. schrieb vielleicht ܣܓܝܐܐ an den Rand.

27[b] פני ܦܢܝ ܐܘ ܡܟܐ. Das ܐܘ verrät noch den glossarischen Ursprung von ܡܟܐ, das sich vielleicht auf v. [a] bezieht | ואבליגה ܡܬܬܢܚܡ ܐܢܐ ܘܠܐ ܐܬܬܢܚ vgl. 9, 27[b].

10, 8b ותבלעני ܘܠܡܬܒܠܥܘܬܢܝ ܠܡܚܒܠܘܬܢܝ. Die Dublette entspricht dem Hebr. und verbessert P nach der Vorlage.

20b ואבליגה ܘܐܬܢܝܚ ܘܐܬܒܠܝܚ. Die Glosse stammt von derselben Hand wie die in 9, 27b.

11, 2b ist ܒܡܠܠ ܣܦܘܬܗ vielleicht 2. Übersetzung von שפתים. Der Glossator wollte dann איש nicht als cstr. aufgefasst wissen.

3b ותלעג ואין מכלם 1. ܘܡܟܠܐ ܕܠܐ ܠܟ 2. ܐܢܫ ܡܣܟܠ ܐܠܐ ܘܐܢ ܡܣܬܦܝܢ ܠܟ ܕܡܟܠܐ ܐܢܫ ܠܝܬ. Nr. 2 ist die Glosse, welche fand, dass Nr. 1 dem Hebr. nicht entspricht. Sie beobachtet die Art P's; für ܡܣܝܢ vgl. 21, 3b 22, 19b. (Nr. 2=V) vgl. Br. S. 67.

12, 16 lautet bei P ܥܡܗ ܥܘܫܢܐ ܘܬܘܩܢܐ ܥܡܗ ܚܝܠܐ ܘܦܘܪܩܢܐ. Stimmt man Mdl. und Br. zu, so hat P v. 16b nicht vorgefunden, und 16a ist zweimal übersetzt. Wenn man das auch annimmt, so ist doch keineswegs Abhängigkeit von den LXX zu konstatieren. Denn diese bieten garnicht das Gleiche. Vielmehr sind beide selbständig. Das aber macht stutzig. Dass sowohl in P wie in LXX an derselben Stelle zufällig eine Dublette entstanden sein sollte, ist doch kaum glaublich. Wir werden also annehmen müssen, dass beide v. 16b wirklich gelesen, aber nicht zu deuten vermocht und darum nach Analogie von v. 16a geraten haben.

25a ימששו חשך ולא־אור 1. ܢܡܫܘܢ ܒܚܫܘܟܐ ܘܠܐ ܒܢܘܗܪܐ 2. ܢܓܫܫܘܢ ܚܫܘܟܐ ܘܠܐ ܢܘܗܪܐ. Die 2. Übersetzung ist sekundär; sie erstrebt genauere Wiedergabe des Hebr. zugleich mit Reminiscenz an P 5, 14.

13, 25a נדף ܕܢܫܒ ܚܒܐ. Wenn ܕܢܫܒ Glosse wäre, würde sich der Glossator an dem zweimaligen ܚܒܐ (v.a u.b) gestossen haben. Doch liegt näher, dass letzteres irrtümlich verdoppelt worden ist (Br.). Aus Parallelstellen ist nicht zu entscheiden. P übersetzt niph. מלל sowohl mit ܚܒܐ (14, 2. 24, 24) als mit ܢܫܒ (18, 16.)

14, 2a וימל ܘܡܚܐ ܘܡܬܡܠ (m ur a). Was die Glosse ܘܡܬܡܠ

veranlasst hat, ist schwer zu sagen; denn auf das Hebr. nimmt sie keine Rücksicht.

15, 26ª בצואר 1. ܒܨܘܪܐ ܪܡܐ 2. ܘܒܥܒܝܘܬܐ ܕܩܕܠܗ vgl. Syrohex. ܪܘܡ. ܠܩܕܠܗ ܥܒܝܐ. ܐ. V (erecto colle et pingui cervice) las ebenso in P. Der 1. Hinweis lässt in A die Quelle der Dublette vermuten.

17, 9ª ויאחז 1. ܢܐܚܘܕ 2. ܘܢܬܚܣܢ. Letzteres giebt sich als Glosse dadurch, dass es erst hinter v. 9ª folgt. ܐܚܕ ist zweideutig.

10ª תשבו ܐܬܦܢܘ ܘܗܦܘܟܘ. Die Glosse setzt das genuine syrische Wort ein.

15ª תקותי ܣܒܪܝ ܘܣܘܟܝܝ. Es folgt ܘܠܣܒܪܝ in 15ᵇ; die Glosse will die zweimalige Verwendung desselben Ausdrucks vermeiden, hatte also den Hebr. nicht vor Augen.

18, 11ª סביב ܚܕܪܘܗܝ. ܐܬܚܕܪ | ܚܕܪܘܗܝ ist als der schwerer lösbare Bestandteil des Textes ursprünglich. Ein Späterer vermisste in 10ᵇ ein Prädikat und fügte nach hebr. Vorlage ein (vgl. Br. S. 113).

19, 16ᵇ במו פי ܒܡܠܐ ܦܘܡܝ. Die Erweiterung ist so müssig und zwecklos, dass man hier eine Dublette vermuten muss. P giebt häufig פי durch ܡܠܐ oder ähnl. wieder. Die Glosse will dem Hebr. genauer entsprechen. | אתחנן לו ܘܐܬܚܢܢܬ ܠܗ . . . ܠܗ. ܘܐܬܚܢܢܬ ܠܗ. Welche Lesart die ursprüngliche ist, lässt sich nicht sicher sagen. Als die zweitfolgende scheint ܘܐܬܚܢܢܬ ܠܗ die Glosse zu sein, sie ist aber direktere Übersetzung des Hebr. (vgl. 17ª und sonst bei P). Ein Leser fand sie zweideutig (ܚܢ Ethpe 1. miseratus sum 2. imploravi), ersetzte sie daher durch den genuin syrischen Ausdruck, der dann vor במו in den Text geriet.

27ᵇ כלו כליתי 1. ܫܠܡܬ̈ܝ (כלו als Dittographie streichend) = כִּלְיֹתַי 2. ܫܠܡܬ ܗܘ ܥܬܝܕ ܫܡܫܝ = כָּלוּ כִּלְיֹתַי (vgl. LXX πάντα δέ μοι συντετέλεσται). ܗܘ ܥܬܝܕ ist spätere Einschaltung zum Zweck des Anschlusses der Dubl. an's Folgende.

20, 4[b] מני שים אדם עלי ארץ 1. ܡܢ ܕܐܬܝܗܒ ܐܢܫ ܥܠ ܐܪܥܐ vgl. LXX ἀφ' οὗ ἐτέθη ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς γῆς 2. ܡܢ ܕܣܡ ܠܐܢܫܐ ܥܠ ܐܪܥܐ (a pc ܣܡܗ) vgl. Br. S. 132. Welches die ursprüngliche Übersetzung sei, lässt sich nach dem Wortgebrauch kaum ausmachen. ܕܣܡ wird für שם häufig von P verwendet. Sollte sich in Nr. 1 Abhängigkeit von den LXX zeigen, so ist hier natürlich die Dublette.

12[ab] ܘܢܟܠܐ . . . ܢܛܫܘܢܗ. Die Frage ist, ob ܘܢܟܠܐ auf רעה geht (Br.), in welchem Falle es Dublette von ܒܦܘܡܗ ist, oder Übersetzung von יכחידנה, in welchem Fall ܢܛܫܘܢܗ Dublette ist. Dass ܒܦܘܡܗ von vornherein deutlich sei, kann man nicht behaupten; es fordert fast die Interpretation. Andererseits hat 'ܢܛ nicht die Stellung des hebr. Verbs sondern steht am Schluss, und P pflegt sonst die asyndetische Anfügung der Sätze durch ܘ zu beseitigen. Ein solches fehlt aber vor ܬܚܝܬ. Aber die Übersetzung von כחד durch ܢܟܠܐ wäre, wenn auch im Blick auf v. 13[b] geschehen, doch zu ungenau. Also wird ܢܟܠܐ = fraus zu nehmen sein.

25[c] אמים ܐܦܝ ܠܐܘܡܐ. P selbst hat sich mit einem unpassenden, gleichklingenden Wort begnügt. Der Glossator will dem Sinn des Hebr. gerecht werden.

22, 8 ואיש ܐܝܬ ܓܒܪܐ d. i. 1. יש(ו) 2. = Mas. vgl. Br. S. 146. Doch kann ܐܝܬ auch blosses Hilfswort der Übers. sein.

16 Die Übersetzung von ganz v. 16 lautet ursprünglich: ܕܠܐ ܒܙܒܢܗܘܢ ܘܒܟܒܪ ܢܗܪܐ ܐܬܡܠܟܘ, wie das am Schluss stehende Verb erkennen lässt. Der Glossator, der ܘܠܐ ܒܙܒܢܗ ܒܥܡ ܕܐܬܐ ܐܬܩܛܘܗܘܢ brachte, vermisste יסודם und hielt die Auslegung P's überhaupt für falsch.

23, 7[a] hinter עמו ܘܙܟܐ ܗܘܝܬ. Auf welchen hebräischen Satzteil das geht, ist nicht zu sagen. Eventuell ist es nur den Erfolg des Rechtskampfes nennender Zusatz (Glosse).

Aber beachte auch, dass in 7^b לנצח nicht übersetzt ist. Vgl. 2, 4 Schl.

24, 6^a בלילו ܕܝܠܗܘܢ ܕܠܐ ܣܡܣܡܢܐ. 'ܣ ist echt vgl. 6, 5; ܕܠܐ ܕܝܠܗܘܢ (בלי לו) Dublette vgl. T (LXX V).

11^a Zwischen יצהירו (ܡܬܛܫܝܢ) und יקבים (ܡܚܪܝܢ) findet sich ܘܡܥܨܝܢ ܡܢ ܥܡܠܗܘܢ ܟܝܠܬܐ ܘܡܠܐ ܘܟܠܝܢ ܢܟܝܢ ܒܫܘܪ̈ܝܗܘܢ.

1. Bis ܘܡܠܐ incl. ist das Dublette von v. 10^b (Mx Br). Der Glossator fand, dass רעבים von P fälschlich als subj. verstanden war, während es oppositionell gemeint ist. Sodann war ihm עמר mit ܥܡܠܐ zu allgemein übersetzt. Er giebt ܟܝܠܬܐ „Maass". Und hierzu hat eine noch spätere Hand ܡܠܐ d. i. „Ernte", „Garbe" glossiert (vgl. T עומרא).

2. *a*) ܒܫܘܪ̈ܝܗܘܢ ist Dublette zu בין שורתם, dessen suff. P nicht beachtet hat (vgl. Br. S. 161).

b) ܘܟܠܝܢ ܢܟܝܢ kann sich nun aber nicht auf יצהירו beziehen, sondern muss abermalige gloss. Wiedergabe von רעבים v. 10^b sein, sachlich der 1. Dublette völlig gleich.

Alle Dubletten wollen der hebräischen Vorlage besser gerecht werden als P.

23^a ܘܢܬܬܟܠ ist eventuell Dublette; wenn nämlich ܘܢܫܪܐ als Übersetzung von יתן־לו—ישען zu erkennen ist (d. h. wenn P ישכן gelesen und den Optativ nicht besonders auszudrücken für nötig befunden hat); der Glossator will dann ישען zu seinem Rechte kommen lassen. (Über die andere Möglichkeit vgl. die Erörterungen über die Integrität des Textes.)

24^a והמכו ܘܐܬܟܪܝܘ ܘܐܬܡܟܟܘ | 'ܘܐܬܡ ist P's Eigentum. Die Glosse, sachlich erklärend, ist weniger genau.

24^b ימלו ܘܐܬܦܪܣܘ ܐܬܟܢܫܘ vgl. 14, 2. 18, 16.; V. Anm. Sollte aber ܘܐܬܟܪܝܘ vielmehr Dublette zu ܐܬܟܢܫܘ sein? vgl. 20, 26 (a pl. 1 ܘܐܬܟܫ m ur ܘܐܬܟܪܝ).

27, 10^b ܘܡܫܬܡܥܢܘܬܗ Dublette zu ܢܫܬܡܥܘܢܗ vgl. § 3 B. (auch LXX z. d. St.)

28, 19 zum 2. Male übersetzt: ܐܠܐ ܗܘ ܦܢܝܢܐ ܣܡܦܝܠܬܐ ܡܢ ܒܟܠܗܝܢ ܘܕܗܒܐ ܠܐ ܦܚܡ ܠܗ ܡܢ ܟܘܫܝܬܐ ܕܗܘܐ ܘܡܐܢܐ ܕܦܐܙܐ ܠܐ ܦܚܡܝܢ ܠܗ.

Die Verwirrung des syrischen Textes in den Versen 17—19 ist so gross, dass sie befriedigend lösen zu wollen vergebliche Mühe ist. Das erste (bis ܒܟܠܗܝܢ) gehört überhaupt nicht hierher, vgl. P v. 18b. Das ܒܟܠܗܝܢ verrät seinen gloss. Ursprung durch die summarische Verallgemeinerung der genannten Dinge. Das folgende bis ܕܗܘܐ ist Dublette zu 19a; (hierin ist aber ܘܕܗܒܐ sinnlos; wie es scheint ist es durch Dittographie aus ܒܟܠܗܝܢ entstanden). ܘܡܐܢܐ und was folgt muss man wegen ܦܐܙܐ ebenfalls v. 19a zuwesen.

Vergleiche im übrigen wie zum hebr. Text Prv. 3, 14. 15, so zu unsrem syrischen P's dortige Übersetzung:

v. 14 ... ܡܛܠ ܕܛܒܐ ܗܘ ܬܐܓܘܪܬܗ ܡܢ.

v. 15 ܝܩܝܪܐ ܗܝ ܦܢܝܢܐ ܡܢ ܡܐܢܐ ܛܒܬܐ ܘܕܗܒܐ ܠܐ ܦܚܡ ܠܗ. Br. (S. 182) zieht Prv. 8, 11b heran (s. d.)

24a לקצות הארץ ܕܐܪܥܐ ܟܠ ܠܣܘܦܗ. Als blosser Zusatz ist ܟܠ ܕ' nicht recht denkbar, weil völlig überflüssig. Es wird vielmehr die ursprüngliche Wiedergabe von לקצות sein (P erklärte: Die Enden der Erde d. h. alles was auf der Erde). Ein Späterer fügte ܠܣܘܦܗ hinzu, לקצות genauer übersetzend.

29, 3a בהלו נרו עלי ראשי.

1. ܘܫܪܓܗ ܟܕ ܢܗܪ ܥܠ ܪܝܫܝ = עֲלֵי ראשי (?נתן) בַּהֲלוֹ od. בהָלְתוֹ
2. ܟܕ ܡܢܗܪ ܫܪܓܗ ܥܠܝ = בְּהִלּוֹ נֵרוֹ עָלַי. (Die 1. ps. für ܪܝܫܝ nur aus Flüchtigkeit, indem es bei der Verbesserung Nebensache war.)

18a עם קני אגוע 1. ܟܠܗܘܢ ܡܣܟܢܐ ܐܦܪܘܗ. Die Vergleichung mit der hebr. Vorlage zeigte dem Glossator das Fehlerhafte dieser Übersetzung. Er schrieb 2. ܘܐܝܟ ܡܣܟܢܐ ܐܬܟܠܡ (vgl. die Varianten) = עִם קָנֶה אגוע vgl. Br. S. 187.

30, 7b תחת חרול ܘܬܚܝܬ ܩܘܒܐ ܘܬܚܝܬ ܚܝܠ; 7a > P.

13a להותי 1. ܡܬܢܚܡܝܬ = לְחִנָּם 2. ܘܟܠܗ ܥܠ ܕܝܘܬܗ = לְהַוָּיָתִי (pt. von היה).

31, 5b ܠܡܪܢܘܬܝ ist völlig überflüssig nach ܐܗܠܟܬܘܢ und wohl retouchierte Dublette.

8b ישרשו ܢܫܬܩ ܘܫܬܣܘܬܗ, beides völlig abweichend.

23a כי פחד אלי איד אל ist von P mit ܡܛܠ ܕܕܚܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܐܪܚܠܬܢܝ wiedergegeben. ܘܐܬܪܒܘ ܐܠܐ ܠܗ stammt von einem Glossator, der damit die letzten drei Worte übersetzt, in der Absicht korrekter als P zu sein: אֵלַי (אתה) איד אֵל.

24b ולכתם אמרתי מבטחי 1. ܘܐܢ ܐܡܪܬ ܠܗ ܠܕܗܒ ܬܟܠܬܐ ܕܐܢܬ ܗܘ 2. ܘ(ܠ)ܐ ܐܡܪܬ ܠܗ ܠܣܐܡܐ ܕܐܢܬ ܗܘ ܣܒܪܝ ܠܗܘܦܟܝܢ. Dem Glossator war כתם zu schlecht übersetzt und das zweimalige ܠܗܘܦܟܝܢ im Verse unschön.

34 Hinter פתח folgt: ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܣܦܘܬܐ ܠܐ ܐܢܫ ܦܬܘܪܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܡܫܡܫܝܢ. Wie diese Partie entstanden ist, lässt sich aus Vergleichung mit Mas. nicht mehr erkennen, jedenfalls liegt eine Dublette vor. (Vielleicht steckt in משפחות das ܣܦܘܬܐ=שפתים, und hängt ܡܫܡܫܝܢ mit יחתני zus.)

32, 11a לדבריכם ܠܟܘܢ ܘܠܡܠܝܟܘܢ. Möglicherweise hat P ܠܟܘܢ geboten (aus Nachlässigkeit? oder weil sie nur לכם gelesen?). Und 'ܠܡܠ ist nachbessernde Glosse auf Grund Mas.

33, 9b ולא עון לי 1. ܘܠܝܬ ܒܗ ܚܛܗܐ 2. ܘܡܥܒܪܢܘܬܐ ܡܢ ܟܘܠܐ giebt עון korrekter wieder, aber legt auf wörtliche Übersetzung kein Gewicht.

14b ובשתים לא ישורנה 2. Übersetzung ܘܒܣܦܘܬܐ ܠܐ ܡܫܬܠܡܐ. Der Glossator fand im hebr. Text ישורנה und korrigiert danach P. (vgl. Br. S. 210).

20a steht am Anfang: ܢܬܡܪ ܒܚܝܘܗܝ ܡܢ ܕܣܠܩܬܗ. Das ist in Wahrheit Dublette zu v. 21a und nur an unrichtiger Stelle eingefügt (=יְכֶל von כלה); sie korrigiert P nach der hebr. Vorlage (V); vgl. Br. S. 211.[1]

26a וירצהו 1. ܘܢܬܚܢܢܘܗܝ 2. ܘܢܒܪܟ ܒܗ will genauer sein (vgl. Θ καὶ εὐλογήσει αὐτόν.)

34, 5a כי אמר א׳ צדקתי 1. ܐܡܪ ܐܝܘܒ ܘܙܕܩܬ (über ܘ vgl. die Textkritik) 2. ܕܐܡܪ ܐܙܕܕܩܬ. Der Glossator vermisste die

Übersetzung von כי, hält sich, wie auch P sonst, an das Etymon und hält auch hier wie P sonst das Passiv für richtiger als das Intrans.

36, 13b אף לא ישועו ܘܠܐ ܢܦܩܘܢ ܒܪܘܚܬܐ ܢܦܩܘܢ. P hat אף als Partikel aufgefasst und durch ܘ übersetzt. Der Glossator erkennt, dass es subst. sein muss und schreibt ܒܪܘܚܬܐ bei, welches sodann an unrichtiger Stelle in den Text geraten ist u. ein zweites ܢܦܩܘܢ verschuldet hat.

20b עמים תחתם 1. ܒܥܡܡܐ ܣܠܩܝܢ 2. ܘܐܡܘܬܐ ܣܠܩ ܢܥܡܝܢ ohne Blick auf den Hebr., nur im Interesse des Ausdrucks.

28a 1. ܕܡܣܠܩܝܢ ܥܡܡܐ ܒܥܠܡܐ, etwa אֲשֶׁר אִזְלוּ שמים לאתו (vgl. hebr. לאדו : אשר יזלו שחקים) 2. ܘܢܘܡܝ ܚܝܠܐ (urspr. ܢܘܡܝ).

Welches nun die gloss. Übersetzung ist, lässt sich schwer sagen, wahrscheinlich aber Nr. 2. Vgl. zu Nr. 1 37, 21a. 18.

38, 9a בשומי ܡܢ ܩܕܡ ܚܕܒ. Der Glossator will die gewöhnliche Ausdrucksweise „zum Kleide machen" vgl. 39, 6.

39, 30b חללים ܡܩܛܠܝ̈ ܡܩܛܠܐ. Obwohl 'ܡܩ auch als Prädikat zugesetzt sein kann, ist doch die Tautologie auffallend. 'ܡܩ ist urspr. (mehrdeutig).

41, 11b כידודי אש 2. Übersetzung ܥܡܟܘܢ ܢܘܪܐ (ܘܐܝܟ Kitt).

Anm. In 10, 20. 14, 5. 41,4 (vgl. Mdl. S. 20) liegen keine Dubletten vor, auch 15, 34 (vgl. Mdl. u. Br. S. 99) kaum.

b) Zusätze.

Es folgt eine Zusammenstellung von solchen Zusätzen, die geeignet sind, den Gedanken an spätere Bearbeitung oder richtiger Afficierung des Textes besonders zu erwecken. Die Reihe der Zusätze, die P überhaupt bietet, ist damit ungefähr erst zu einem Dritteil erschöpft. Auch der grössere Rest, den ich unter den Abweichungen der Pešita von Mas. nachfolgen lassen werde, wird in dieser Hinsicht zu prüfen sein. Die Scheidung will nicht so aufgefasst sein, als wären

[1] Br. citiert nach pl l. Aber a ur m e lesen wie oben angegeben.

nun dort die echten und hier die unechten Stücke; streng ist sie überhaupt nicht durchzuführen. Und es wird manches dorthin gehören, was nach immerhin subjektivem Ermessen hier untergebracht ist, aber auch umgekehrt.

Jedenfalls dürfte nicht die ganze Summe der Zusätze P zur Last zu legen sein.

1, 6b ܠܩܕܡ ܡܪܝܐ ܣ' = 6a; dasselbe 2, 1.

10 nach ביתו ܘܥܠ ܒܢܘܗܝ (vgl. Mdl S. 19).

2, 4 Schluss ܘܢܦܫܗ ܢܦܠܛ den Zweck angebend (Mdl S. 19).

10 nach איוב ܐܦܠܐ ܪܛܢ ܥܠ ܐܠܗܐ Reminiscenz aus 1, 22.

11 nach ויבאו ܠܘܬܗ (vgl. Br S. 12, dessen Vermutung mir nicht zutreffend scheint).

4, 16 Schluss ܕܐܡܪ („und ich hörte eine Stimme), die sprach"; also erläuternd; vgl. T.

20 משים ܒܥܡܘܪܝ ܢܠܐܬܥܣܩܘܢ, in Erinnerung an v. 19a das subj. zufügend.

6, 10 ܬܘܒ vor בחילה. Das עוד hinter ותהי ist irrtümlich wiederholt.

21b ܡܚܘܬܝ ܕܚܙܝܬܘܢ vor ܘܕܚܠܬܘܢ, dessen Stellung hervorhebend.

10, 22b סדרים ܣܕܪ̈ܘܢܐ ܘܕܪ̈ܘܢܐ (m ur ܘܕܪ̈ܘܢܐ). Der Zusatz ist weder nötig, noch auch ganz zutreffend. Ebenso gut hätten die Stände u. a. m. genannt werden können. ܕܪ̈ܘܢܐ ist wie es scheint nur Dittographie aus ܣܕܪ̈ܘܢܐ, die zufällig einen Sinn gab, nachdem sie mit ܘ versehen war. Dass die entsprechende Dittographie bereits in P's Vorlage war, ist allerdings auch möglich (vgl. den anders gearteten Zusatz bei T); dann ist aber ܘܕܪ̈ܘܢܐ ursprünglich.

11, 2b eventuell ist ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ erklärender Zusatz; doch vgl. die Dubletten (S. 16).

13, 13 nach אני + ܘܐܡܪ das Citat einführend.

15, 23a ללחם ܠܡܐܟܘܠܬܐ ܘܣܝܒܪܐ. Das letztere ist erklärende Glosse.

19, 27b + ܗܘ ܣܒܪܝ erst infolge der Dublette, diese an das Übrige anzuschliessen.

20, 9 תוסיף. P wird genau ܬܘܣܦ übersetzt haben, da das übrige aus dem Vorigen selbstverständlich ist. Das dazugesetzte ܠܡܣܟܢܘܗܝ ist glossarisch; vgl. 27, 19[b].

21, 15[a] Die Worte der Frevler sind v. 14[a] dem Hebr. entsprechend durch ܘܐܡܪܝܢ eingeleitet. Ein 2. ܘܐܡܪܝܢ vor 15 ist nicht nur ganz überflüssig, sondern störend. Mit Absicht ist es kaum zugefügt, wird vielmehr Dittographie desjenigen von v. 14 sein.

21[b] חצצו ܠܚܘܠܩܗܘܢ ܢܬܦܠܓܘܢ. Der jetzige Text von P ist völlig sinnlos und wie es scheint verderbt. Drei Möglichkeiten bieten sich: 1. P hat das hebr. Verb = ܦܠܓ genommen und als sachliche Erklärung das andre beigefügt, 2. der Zusatz stammt erst von einem Späteren, 3. ܠܚܘܠܩܗܘܢ ist Deutung von לצאצאיו und somit Dublette. Vgl. 20, 26[a].

23[a] זה ܗܐ ܕܠܐ, der Zusatz ܕܠܐ zerstört den Sinn des folgenden. Dass er von P nicht gemacht ist, wird durch den völlig gleich gebauten Satz 25 bewiesen, wo dem זה nur ܗܐ entspricht. Aus Überlegung kann der Zusatz keinesfalls gemacht sein. Vorhergeht v. 22[b] ܪܡܐ (ܪܘܡܐ). Davon wird ܕܐܢ Dittographie sein.

24, 20[b] vor ܬܘܒ + ܡܣܟܢܘܬܐ aus dem Zusammenhang gewonnene Vedeutlichung (vgl. Mdl S. 19f.).

27, 13[a] זה ܗܐ ܗܕܐ ܗܘ vermutlich durch Dittographie und irrige Correktur.

19[a] ܡܛܠ ܕ vor ܠܟܠܢܫܐ, als erklärender Zusatz nicht recht begreiflich, weil nicht passend. Das voraufgehende ܡܛܠܬܗ lässt Dittographie vermuten.

19[a] יאסף ܢܘܣܦ ܠܡܣܟܢ. P liest יוסיף; ܠܡܣܟܢ ist wahrscheinlich Glosse. Vgl. 20, 9, vgl. Θ.

28, 23[a] ܡܛܠ ܕ vor ܠܗܠ, das ganz unpassend ist, da vielmehr ein Gegensatz besteht, muss Dittographie von ܡܛܠ ܕ v. 24[a] sein.

30, 5[b] יריעו ܢܩܥܘܢ ܘܒܛܪܦܐ.

31, 5[b] ܠܡܪܗܘܛ jedenfalls gloss. Zusatz, wenn nicht gerade Dublette (s. d.)

14 Anf. + ܐܠܐ ܐܡܪܬ verlegt nicht übel die folgende Erwägung in die gedachte Vergangenheit, stammt aber kaum schon von P. (> ו vor מה).

23[a] s. die Dubletten | 32, 5[a] ܘܚܙܐ vgl. v. 1.

32, 6[a] ܡܢܟܘܢ nach ܐܢܐ ist überflüssig, da ܘܐܢܬܘܢ folgt.

33, 9 Anf. + ܕܐܡܪܬ unnötig, da schon v. 8 das Citat deutlich genug eingeleitet hat; vgl. LXX διότι λέγεις.

34, 18[b] ܡܠܟ vor ܪܫܝܥܐ. Der Text ist hier verderbt, ܡܠܟ Dittographie.

36, 27[b] ܢܘܦܩܘܢ vor ܡܛܪܐ vgl. die Textkr. (s. u. S. 44).

37, 21[a] בשחקים ܕܢܗܝܪܐ ܒܪܩܝܥܐ. Der Zusatz ist wohl Folge einer Vergleichung mit 36, 28[a]; ܪܩܝܥܐ vgl. 37, 18.

40, 5[b] אוסיף ܘܐܘܣܦ ܐܠܐ ܠܡܡܠܠܘ vgl. 27, 19[b]. 20, 9.

Anm. Gegen Mdl bemerke ich, dass 9, 24 in ܡܢܘ ܡܫܟܚ das letztere Wort nicht Zusatz ist, sondern als נשא dem masor. הוא entspricht. Auch 10, 22 ist kein Zusatz zu vermerken.

c) Ursprung und Anlass.

Hinsichtlich des Ursprungs der Interpolationen ergiebt sich aus alledem, dass er ein sehr mannigfacher gewesen ist.

1. Von den Zusätzen scheint eine Reihe auf blossen lapsus calami zurückgeführt werden zu müssen.

2. Die Dubletten sind vielfach aus dem Bestreben hervorgegangen, der hebr. Vorlage näher zu kommen, sei es in formeller oder sachlicher Hinsicht. P muss, und zwar bald nach ihrer Entstehung, mit dem Urtext verglichen worden sein. Die betr. Dubletten müssen darum sehr frühen Ursprungs sein, weil die Syrer sehr bald nicht einmal in ihren hervorragenden Vertretern (Ephr.) imstande waren, nach der Vorlage zu prüfen. Die Kenntnis des Hebräischen schwand rasch.

3. Naturgemäss folgen nun, der Zeit nach, diejenigen Eintragungen, welche ein leichteres Verständnis des gebotenen syrischen Bibeltextes bezwecken. Da die hebr. Vorlage nicht mehr eingesehen wird, kommen Härten und Unschönheiten — man denke nur an die sprachlichen Schwierigkeiten des Ijobbuchs, die wohl geeignet sind, eine wortgetreue Übersetzung bisweilen rätselhaft zu machen — um so mehr zum Bewusstsein. Glossen werden vermerkt, die teils nur erläutern wollen, was einmal dasteht, teils aber in genuinsyrischer Ausdrucksweise ersetzen wollen, was besonders unbequem ist.

In Kleinigkeiten, wie Conjunktionen, Partikeln, Satzgruppen, Wortverknüpfung u. a. m. wird diese Arbeit am Stil auch ganz unbewusst und unabsichtlich geschehen sein. Man denke nur an die Verkittung und Glättung des Textes mit den eingedrungenen Glossen. Doch das führt schon in das Gebiet der Textkritik, auf das wir weiter unten zu führen haben.

4. Dass auch Eintragungen auf Grund dogmatischer Reflexion geschehen sind, wage ich nicht zu behaupten. Jedenfalls sind an zwei Stellen sicher Zusätze so zu erklären. Aber es lässt sich nur vermuten, nicht beweisen, dass dieselben später als P sind:

13, 21[a] הרחק ܠܐ ܐܪܚܩ aus der Erwägung, dass Ijob um Entfernung der Hand Gottes doch nicht bitten könne.

28, 13[b] בארץ ܐܠܐ ܠܝ ܒܐܪܥܐ. Der Urheber des Zusatzes versteht das Land der Lebendigen als das Jenseits und glaubt somit korrigieren zu müssen. Vgl. Ps 23, 13 bei P. Über die Frage, ob P selbst von dogmatischen Rücksichten geleitet wird, wird in § 2 II die Rede sein.

5. Bei einer Anzahl von Dubletten und Zusätzen habe ich auf andre Stellen verwiesen. In solchen Fällen ist der Grund der Eintragung Reminiscenz. Schon P's ursprüng-

liche Übersetzung ist unleugbar hin und wieder durch Reminiscenz bestimmt (vgl. § 2 II).

Hierbei ist einmal und zwar in der Mehrzahl an Parallelstellen im Ijobbuche selbst gedacht, dann aber auch an solche in andern biblischen Büchern (vgl. 28, 19).

6. Endlich ist festzustellen, ob P's Text auch nach andren alten Übersetzungen interpoliert worden ist. Da das von Wichtigkeit ist, wird es gut sein, die etwa inbetracht kommenden Stellen hier noch besonders aufzuführen und durchzugehen.

a) Die Septuaginta (O).

α) Die Dubletten:

6, 28^b ܘܠܐ ܐܕܓܠ (οὐ ψεύσομαι) ist nur eventuell Dublette.

12, 16 Auch wenn ܕܝܠܗܘ ܚܟܡܬܐ ܘܣܘܟܠܐ Dublette ist, gleicht es doch nicht αὐτῷ ἐπιστήμη καὶ σύνεσις.

19, 27^b ܘܟܠܗ ܗܘܝܢ ܟܠܡ πάντα δέ μοι συντετέλεσται. Da keine Congruenz besteht, ist an Entlehnung nicht zu denken; höchstens ist Reminiscenz an die Auffassung der O im Spiele.

20, 4^b ܡܢ ܕܐܬܝܗܒ ܐܕܡ ܥܠ ܐܪܥܐ ἀφ' οὗ ἐτέθη ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς γῆς. Die Identität ist auf keinen Fall greifbar, abgesehen davon, dass zweifelhaft ist, ob in v. 4^b oder 4^c die Glosse vorliegt.

24, 6^a בלילו 2. ܕܠܐ ܕܝܠܗܘܢ οὐκ αὐτῶν ὄντα. Vgl. TV.

27, 10 ܘܢܫܡܥܝܘܗܝ εἰσακούσεται αὐτοῦ; die Herübernahme ist nicht zu erweisen, der Fall zu unbedeutend.

33, 21^a (jetzt vor 20) ܢܚܡܪ ܒܣܪܗ ܡܢ ܕܢܐܟܠܘܗ beruht nur auf derselben Auslegung wie ἕως ἂν σαπῶσιν αὐτοῦ αἱ σάρκες. Wer יאכל ablehnt, muss so übersetzen. (V.)

33, 26^a ܘܡܬܪܥܐ ܒܗ kommt nur sachlich mit καὶ δεκτὰ αὐτῷ ἔσται überein. Vgl. überdies Θ.

Es bleibt keine Stelle, bei der nicht irgend etwas zu bemängeln wäre; die Symptome sind somit zu problematisch und dazu zu wenige, um sichre Schlüsse zu begründen.

β) Die Zusätze (ich sichte die ganze Summe der Zusätze P's): 1, 1 ܚܕ τις (L) | 1, 14 ܠܗ αὐτῷ (vgl. v. 16, 17, 18, wo P dasselbe Fürwort, O τῷ Ἰώβ) | 3, 10 בטני ܟܪܣܐ ܕܐܡܝ γαστρὸς μητρός μου | 7,9 כלה ܐܝܟ ܕܥܢܢܐ ὥσπερ—ἀποκαθαρθὲν (L) | 13, 1 כל (ܟܠܗܝܢ) ܗܠܝܢ ταῦτα. | 24, 5ª > הך + ܐܝܟ — δὲ ὥσπερ (L) vgl. T. | 27, 10ᵇ ܢܫܡܥܝܘܗܝ ܐܠܗܐ εἰσακούσεται αὐτοῦ. Beachte, dass O im Gegensatz zu P בכל עת nicht entsprechend wiedergeben (P ܒܟܠܙܒܢ). L | 31, 9ª ܢܘܟܪܝܬܐ ἀνδρὸς ἑτέρου (P adj. O gen. subst.) vgl. T. (L) | 33, 9ª ܕܐܡܪܬ διότι λέγεις | 32, 9ª רבים ܕܣܓܝܐܐ ܣܒܐ πολυχρόνιοι (40, 5ᵇ).

Von den elf Stellen beruhen fünf — ich habe sie mit dem Zeichen L versehen — auf entsprechender Lesart in der hebräischen Vorlage. Die übrigen sind bei ihrer geringen Anzahl und z. T. problematischen oder unwichtigen Natur nicht geeignet, auf Interpolation nach O hinzuweisen.

b) Theodotion (Θ), Aquila (A), Symmachus (Σ).

Für den letztgenannten ist das Resultat der Prüfung ein absolut negatives,[1] für A habe ich nur eine Stelle, nämlich 15, 26ª gefunden, wo die Dublette ܘܒܥܒܝܘܬܐ ܕܨܘܪܗ durch A (vgl. Syroh. ܒܨܘܪܐ ܛܠܝܘ ܕܪܡܐ .ܐ. bei Field Hexapla) veranlasst sein könnte. Noch zweifelhafter sind die für Θ anzuführenden Stellen:

20, 12, wo ܢܛܫܝܘܗܝ, = κρύψει αὐτήν, nur eventuell, und wahrscheinlich nicht, Dublette ist (s. o. S. 18),

und 33, 26ª, wo man ܘܢܒܪܟܗ ܒܗ mit Θ's καὶ εὐλογήσει αὐτόν vergleichen wolle.

c) Targum (T).

α) Dubletten:

6, 29 נא ܬܘ ܗܫܐ, der einzige Fall, wo bei P die Cohortativ-

[1] 28, 11ᵇ beruht ܡܢ (ἀπὸ) auf Lesart; 34, 11ª liegt +ܕܐܝܟ sehr nahe.

partikel doppelt übersetzt ist, und ܒܠܥܕ sich aus כדון erklären dürfte.

24, 6[a] ܕܠܐ ܕܝܠܗܘܢ מדלא דילהון. Die Dublette ist deutlich T's Übersetzung der Stelle.

30, 7[b] ܬܚܝܬ ܣܢܝܐ תחות היגי.

41, 11[b] ܡܚܡܚ ܢܘܪܐ גוצין דנור.

β) Zusätze.

2, 6 ܡܫܠܡ מסיר (L?) 4, 17 Anf. ܘܐܡܪ ואמר אכריז (7, 6) 7, 9[a] ; ܐܝܟ ܕ הכמא ד (L) (9, 17[a] ܡܓܢܐܝܬ vgl. חוטי) (10, 22[b] ܕܢܘܪ s. o.) 16, 10 ܒܚܣܕܐ בנסא 17, 1 ܐܬܚܒܠܬ מתקנן 22, 24[b] ; ܕܦܠܐ ארום יכנוש ܡܐ ܕܢܟܢܫ כי יבצע 27, 8[a] (L) ܐܝܟ היך 24, 5[a] דהבא ד הן ܐܝܟ ܗܘ 38, 12[b] (L) vgl. O ܚܒܪܬܐ גבר 31, 9[a] ממון דשקר 40, 18[a] ܐܝܟ ܚܣܝܢܐ היך אפיקי תקיפין.

Auch die Stellen, wo die Übereinstimmung nur partiell und zweifelhaft ist, sowie diejenigen, wo ursprüngliche Abhängigkeit der Übersetzung selbst von T wahrscheinlich ist, habe ich um vollständig zu sein nicht übergangen.

Der Befund ist nicht reicher als bei O, aber dass die Übereinstimmung bisweilen ganz überraschend ist, lässt sich nicht leugnen.

Halten wir nunmehr, was wir sowohl betreffs O als T gefunden haben, mit dem zusammen was von allgemeineren Erwägungen aus darüber vermutet werden kann. Ich erwähnte bereits die Abhängigkeit der syrischen Kirchenväter von der rabbinischen Tradition in der Exegese. Ihre Anschauungen wurzeln in denen der Targumim und Midraschim vielfach, ohne dass sie sich dieser Wurzel bewusst gewesen sein mögen. Eine Beeinflussung des Pešita-Textes durch diese ist also wohl denkbar, wenn dieselbe auch nicht als unmittelbare, d. h. durch direkte Übertragung geschehende, zu denken ist. Immerhin kann sie uns als erwiesen nicht gelten.

Dagegen waren, wie Baethgen hervorgehoben hat (vgl.

Jhrb. f. pr. Th. 1882 S. 442 ff), die Verhältnisse der ersten Jahrhunderte bei den Syrern einer Beschäftigung mit O nicht günstig. Und die Bearbeitungen der P nach O, über die wir hören (durch Jacob von Edessa, Dionysios Bar Salibi und Barh.), sind, wie die Zusammenstimmung der Textzeugen ergiebt, niemals in die Bibelhandschriften selbst geraten.

Das Ergebnis wird demnach so zusammenzufassen sein, dass der Pešita-Text im wesentlichen keine Veränderung nach anderweitigen Versionen erlitten hat, in einzelnen Fällen wohl nach T, kaum nach O.

Anm. Die Berührung mit Hieronymus (V) hier in derselben Hinsicht durchzugehen, ist zwecklos, da derselbe nach seiner eignen Angabe z. T. auf P fusst, und also Übereinstimmungen von vornherein zu erwarten sind (vgl. darüber § 4, 4). Die Zeit der Textänderungen liegt ein gutes Stück vor ihm zurück.

Vgl. (3, 10) 7, 2[b]; 8, 18[b]; 13, 1[a]. 13[b]; 15, 26; 16, 5[b]; 24, 5[a] (L); 25, 4[a]; (27, 8[a]) 29, 23[b]; 32, 7[a]; 9[a]; 10[b]; 33, 32[a]; 36, 23[a]; 38, 4[a].

2. Sonstige Verderbnisse.

Wir haben nun bei der Frage nach dem Textzustande noch einen Schritt vorzugehen; freilich ist er gewagt und führt in ziemliches Dunkel. Aber der Verlauf der bisherigen Untersuchung lässt ihn als geboten erscheinen. Wo eine so respektable Anzahl von Interpolationen sich gezeigt hat, da werden auch anderweitige Verunstaltungen nicht ausgeblieben sein. Ich habe bisher noch nicht der Lücken gedacht, die P gegenüber Mas. zeigt; dass auch von diesen viele auf Textverderbnis zurückzuführen sind, wird die später folgende Collation derselben ergeben. Ohne ein fertiges Urteil geben zu wollen, weise ich schon hier auf einige Stellen unter andren hin: 5, 27[a]; 8, 14[a]. 15[b]. 16[b]. 20[a]; 9, 5[b]; 10, 20[a]; 11, 15[a]. 18[b]; 13, 10[b]; 14, 6[a]; 17, 16[b]; 19, 23[b]; 21, 2[b]. 4[b]. 8[a]; 22, 3[a]; 24, 5[a]. 5[b]. 18[b]; 26, 5[b]; 27, 3[b]. 5[a]. 17[b]; 29, 6;

30, 3—5[a]; 31, 28[b]; 33, 32[a]; 34, 6[a]; 35, 11[a]; 36, 4[a]; 38, 40; 39, 4[b]. 25[a]; 40, 8[a]. 18[b]; 41, 22—24[a].

Wir haben Anhaltspunkte genug, die uns die Auffindung der Verderbnisse auch im einzelnen erleichtern; einmal werden wir die analogen Fälle in den Textvariationen der Codices im Auge behalten, zur Beobachtung, wie die Entwickelung der Textverunstaltung verläuft. Sodann kennen wir die Anlässe zu zufälligen Verderbnissen und die Motive zu Änderungen in ihrer Mannigfaltigkeit bereits aus der Betrachtung der Interpolationen.

Das folgende Verzeichnis wird zu einigen allgemeinen Schlussbemerkungen Anlass geben. Es enthält Stellen, in denen eine Corruption irgendwie zu vermuten ist, ohne dass nach dem Massstab der Wahrscheinlichkeit noch besonders gruppiert wird. Eine Sonderung würde doch zu leicht der Willkür unterworfen sein. — Oft liegt die Verderbnis geradezu offen da, ebenso oft lässt sich die Genesis derselben mit ziemlicher Gewissheit zeigen, oft aber treibt nur das Sinnlose des vorliegenden Textes zu Vermutungen, sei es nun, dass diese sich zu einem positiven Vorschlag gestalten oder mit der Negierung sich begnügen; dass sie bestimmte oder unbestimmtere Form annehmen. Wenn P auch häufig geringes Verständnis namentlich des Gedankenfortschritts und der hebräischen Etyma zeigt, giebt sie andrerseits doch wieder nicht selten so gute Deutungen, dass man ihr eine geradezu sinnlose Übersetzung nicht zutrauen kann (abgesehen vielleicht von den Stellen, wo ihre hebr. Vorlage selbst ganz rätselhaft war). Nach dem uns vorliegenden Hebräer allein zu korrigieren, wäre allerdings sehr gewagt, wo es gerade gilt, den ursprünglichen Hebräer nach P so weit wie möglich herzustellen. Wenn also keine andren Fürsprecher da sind, muss die sachliche Evidenz sehr stark sein. Besonders vorteilhaft ist es, wenn durch

Heranziehung andrer Stellen eine gewisse Stetigkeit der Auslegung und Übertragung für P nachgewiesen werden kann, also Analogieschlüsse zu machen sind. Auch das ist willkommen, wenn der Araber eine Conjektur bestätigt. Doch da die Verderbnisse weit älter sind als dieser, findet das nur ausnahmsweise statt. Aus demselben Grunde kann dessen Einspruch kein grosses Gewicht beanspruchen. In andrer Hinsicht kann unter Umständen T als Wegweiser dienen zu dem vermutlich ursprünglichen, von ihm selbst besser bewahrten Wortlaut der ihm stammverwandten syrischen Übersetzung. (Über das Verhältnis von P und T s. § 2 II.)[1]

Man wolle sich die Worte in der Estrangelâ-schrift vergegenwärtigen und so vergleichen:

3, 9c בעפעפי ܒܙܠܝܩܘܗܝ. Lies ܒܥܦܥܦܘܗܝ, auch 41, 10. „Funken der Morgenröte" ist deplaciert.

21b ܚܕܡ. Sollte ܚܪܒ ursprünglich sein? vgl. 32, 11b (13, 9a) und ar.

4, 4a ist ܠܐ zu streichen, da die Negierung unsinnig ist und v. 4b bei P selbst affirmativ ist, also ihr widerspricht; vgl. Ros. S. 127; V. (Anders, aber kaum richtig, vermutet Br. S. 23.)

12a יגנב ܐܬܬܓܢܒ (ar). Lies dennoch mit Ros. (S. 138) Stj. (a ܐܬܓܢܒ beachtend) ܐܬܓܢܒ (= V). Die Prägnanz ist im Syrischen härter als im Hebr. Aber es ist wahrscheinlicher, dass sie erst ein Leser störend empfand und nicht schon P, der die Vorlage vor Augen hatte.

5, 27a > ܗܘ, wahscheinlich vor ܗܕܐ erst ausgefallen.

---

[1] Auch darin liegt eine Art von Beweis, wenn von verschiedenen Seiten dieselben Conjekturen vollzogen werden. So hatte ich die von Thorndyke, Bernstein, Mandl gemachten Verbesserungen mit wenigen Ausnahmen schon auf dem Papier, ehe ich deren diesbezügliche Arbeiten einsah.

6, 4[c] Lies ܡܣܪܬܝܢ statt ܡܣܪ̈ܕܝܢ (ar). Der diakritische Punkt ist sehr späten Ursprungs. (ebenso Ros. S. 194). Beachte die hässliche Tautologie von subj. und praed. und vgl. T יסדרו | Reminiscenz aus 13, 11?

7, 3[b] Streiche ܠܐ mit Mdl. als Dittographie aus ܕܚܡܠܐ. Dittographie des hebr. Lamed, die Br. annimmt, ist immer noch kein לא und konnte von P, der 3[a] dem Hebr. gemäss übersetzt, nicht gedankenlos acceptiert werden. (Dasselbe gilt von 4, 4; und 4, 16 darf nicht herangezogen werden.) Vgl. V.

7[b] Dass P לא nicht übersetzt, ist nach seiner Auffassung von 7[a] begreiflich, reimt sich aber nicht mit 8ff. (V non).

17[a] Dass P statt תגדלנו ܕܬܪܘܒܝܢܝ (תגדענו?) wählt, ist nach dem Vorhergehenden verständlich, wenn P „gross machen, erheben,“ missverstanden hat. Aber sollte nicht ܕܬܒܣܢܝ ursprünglich und P's Deutung sein? „Gott braucht doch den Menschen, diesen Hauch, nicht erst zu vernichten, er geht schon von selbst zu Grunde“ — wäre dann erst Erwägung des Späteren. (Br. trifft das Richtige nicht vgl. S. 48.) Vgl. V.

8, 14[a] > אשר. Doch hat P ܘ vor ܢܬܦܣܩ, das offenbar aus ܕ verschrieben ist.

17[a] Vielleicht ist ܢܫܡܫܘܢ erst aus ܢܫܒܫܘܢ verderbt, resp. absichtlich geändert. (V densabuntur.)

9, 5[b] > אשר (Mdl); doch hat P ܘ vor ܝܕܥܘ, das offenbar ܕ zu lesen ist.

6[b] Nach P's ܘܥܡܘܕܝܗ verbessert Bi. (vgl. Br. S. 55) mit Unrecht Mas. Die Verse reden nur von der unorganischen Schöpfung. Lies vielmehr ܘܥܡ̈ܘܕܝܗ (gegen ar).

15[a] > אשר und + ܠܐ. Das erstere ist sehr gut entbehrlich, das letztere verkehrt den Sinn. Mandl wird recht haben, wenn er es als Glosse betrachtet. Einem Leser war die

Aussage Ijobs nicht fasslich, dass der Gerechte nicht erhört werden würde (vgl. auch Br. S. 57).

23[b] lies ܫܝܛܘܬܐ contemtio statt ܫܛܝܘܬܐ stultitia. P ist danach vom Stamme מאס ausgegangen.

10, 6[b] > תדרוש. Wenn es nicht schon in P's Vorlage gefehlt hat (vgl. Ken. 93), kann es auch in P nur durch Versehen fortgefallen sein; denn P lässt die Synonyma nicht aus.

7[b] מַצִּיל fordert ܡܦܨܝܬ statt ܡܦܠܛܬ. Vermisste ein Späterer das Objekt? — Wenn sich erweisen liesse, dass P die O benutzt hat, könnte sie deren Medium missverstanden haben, was aber angesichts der hebr. Vorlage kaum denkbar ist.

17[a] תחדש ܐܝܟ ܘܡܚܕܬܐ (תחרש?). O (ἐπήγαγες) V entsprechen auch nicht Mas. Doch wird mit Bst. statt ܡܚܕܬܐ ein ܡܚܕ̈ܬܐ zu lesen sein (vgl. Syroh. ܐܝܟ ܘܡܚܕ̈ܬܐ. ܗܝ. . . . ܚܕ̈ܬܐ. ܠ. ܐ.).

22[b] ܡܩܪ̈ܒ ܘܩܪ̈ܒ durch Dittographie.

11, 12[b] Zu ܥܪܕ vgl. 39, 5[a], wo פרא richtig mit ܥܪܕܐ „Wildesel" übers. ist. Der jetzige Sinn des Halbverses wäre somit erst durch Überglättung einer frühen Verderbnis gewonnen.

15[a] > ממום (vgl. Br.) Neben anderen besteht die Möglichkeit, dass P מום (ohne א) wie 31, 7 מאום mit ܡܕܡ übersetzte (c. ܡܢ). Der Wegfall der müssigen Worte ist dann sehr erklärlich.

16[b] תזכר ܬܬܕܟܪ; lies mit Ros. Mdl. Bst. Br. ܬܬܥܗ (gegen ar). Die jetzige Lesart ist ja sachlich immer noch vorzuziehen, aber sie stammt kaum vom Übersetzer, der an das Hebr. gebunden war.

17[a] חלד ܣܗܪܐ ist unmöglich echt; bh müht sich vergeblich, einen Sinn herauszulesen. Vielleicht hat P aus dem undeutlichen חלד ein חסד = ܣܥܕܐ gemacht oder riet (ähnlich wie V fulgor) ܨܦܪܐ (parallel בקר v. 17[b]) Thd.[1]

[1] Thd = Thorndyke.

12, 4a קְרָא ܘܩܪܐ, lies ܕܩܪܐ = Mas.

5a בוז ܫܛܝܘܬܐ; lies ܫܝܛܘܬܐ vgl. 12, 21a.

8a או ܘ; lies ܐܘ (T או).

10a אשר ܕ, ܡܛܠ. P wird ܕ gehabt haben („durch dessen Hand etc“) Ein Späterer nahm dies als Kausalpartikel und vervollständigte durch ܡܛܠ.

10b Lies ܕܐܢܫ statt ܘܐܢܫ. „Jedes Fleisches und Menschen“ kann nicht ursprünglich sein. Vgl. T דכל בסר גבר.

17a Lies ܠܡܠܟ̈ܢܐ statt ܠܡܠܟ̈ܐ (vgl. ܒܡܠܟܐ).

(13, 4a Das eine der beiden ܐܣܘܢ ist zu streichen.)

10b > בסתר, vielleicht nach Vergleichung mit 13, 8a.

15b > אוכיח, nicht sicher. Es kann in ܐܟܣ noch korrumpiert vorliegen (ܐܦܝܣ?) Oder fand P אורח vor, dessen Wiedergabe nach דרכי müssig schien?

20a תעש עמדי ܬܥܒܕ ܡܢܝ. Lies mit Thd Br ܬܥܒܕ ܥܡܝ. v. 20a ist dann = A Θ beim hexaplar. Syrer.

20b אסתר ܐܬܛܫܐ. Lies ܐܬܛܫܝ. Ein Leser stiess sich an der kecken Sprache.

26a מררות ܡܪܕܘܬܐ (ar), sachlich wohl passend und vielleicht auf Grund der Lesart מרדות (Ken. 158), aber wohl eher verschrieben aus ܡܪܝܪܘܬܐ (vgl. Br. 82).

14, 1b lies ܘܣܒܥ statt ܘܣܒܠ, (gegen ar) mit Mdl. Stj. Br.

6a שעה מעליו fehlt. Wie jetzt v. 6 bei P beginnt, ist er ohne Beziehung und Sinn. (Statt des matten ܘ erwartet man eine Adversativpartikel.) Ergänze etwa: ܦܪܘܩ ܡܢܗ (vgl. 10, 20).

15, 3 Vgl. בדבר ܡܠܠ und מלים ܒܡܠܐ. Wahrscheinlich hat P beidemal ܒ gesetzt; und eine fremde Hand hat nach 6, 26 in v. 3a das ܒ entfernt.

4b ותגרע ܐܢܬ ܘܡܣܟܠܐ ist unerklärlich in seinem Ursprung. Vielleicht ist ܡܫܟܠܐ statt ܡܣܟܠܐ zu lesen vgl. 39, 16a. 17a.

11a ܠܒܘܝܐܗܘܢ ist vielleicht in ܒܘܝܐܗܘܢ zu ändern (im Sinne von suscitatio; ܕܐܠܗܐ gen. obj.). Die Änderung ist

sehr leicht; und was sollte P sonst gelesen haben? (מלחמות ist תנחומות nicht sehr ähnlich.)

16b שֹׁתֶה ܢܫܬܐ ist wohl aus ܕܫܬܐ verschrieben.

29a Wahrscheinlich ist ܢܛܠܐ; statt ܢܡܠܐ; zu lesen. (V.)

30a יסור ܢܥܒܪܘܢ. Da P wie der Hebr. mit dem sing. operiert, und gleich danach wieder, erregt die Pluralendung Verdacht. Hätte im Hebr. hier ein Plural vorgelegen, P hätte ihn sicher missachtet. Das ܘܢ wird Dittographie vom folgenden ܡܢ sein.

32b רעננה ܢܥܒܒ (ar). Mit ܢܥܒܒ (Mdl.) ist nichts gebessert; denn das ist sachlich ebenso unmöglich (vgl. Br. S. 98).

16, 2a finden wir für מְנַחֲמֵי עמל ܘܡܒܝܐܢܝ ܕܥܡܠܐ, wo doch P 13, 4 wörtlich (st. cstr.) übersetzt. Mdl. (Br) irrt, wenn er meint, dass P מנחמַי gelesen habe. Die Form ist st. cstr. pl. von ܡܒܝܐܢܐ consolator, der hier vor einer praep. angewandt ist, wie auch sonst das pt. cstr. vgl. 2. Tim. 3, 2. 1. Tim. 1, 10. Einfacher noch ist in ܕܥܡܠܐ zu verbessern. Das ܝ kann von einem Leser stammen, der in der ersten Form ein suff. 1. ps. zu erkennen meinte.

22a Lies ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܘܫܘܢ = Mas.

17, 6b תֹּפֶת. Mit ܐܫܥܝܬܐ (ar) weiss auch bh nichts Rechtes anzufangen. Wie sollte P hebr. auch gelesen haben? חפה ist doch zu unwahrscheinlich. Lies: ܐܘܣܥܬܐ exemplum (V) vgl. Br. S. 109.

18, 5b ולא ܘܐܦ kann nur aus ܘܠܐ verschrieben sein, was nach dem ܐܦ v. 5a ganz erklärlich ist. Die plötzliche Affirmation zwischen 5a und b ist unsinnig.

11a בעתהו ܚܕܪܬܗ ist offenbar korrumpiertes ܚܕܪܘܗܝ. „Rings schrecken um ihn Schrecken“ kam erst dem Leser als unschön vor, der den Hebr. nicht vor Augen hatte.

19, 2b ותדכאונני ܘܡܟܝܟܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ = ותכאיבוני. Man bedenke, dass P sonst דכא mit ܡܟܟ wiedergiebt (vgl. 4, 19. 5, 4. 22, 9. 34, 25), und vergleiche ܘܡܟܝܟܝܢ mit ܘܡܟܟܝܢ.

24 Entweder ist vor ܒܥܡܠܐ oder vor ܒܠܐ die Copula ܘ zu streichen, wahrscheinlich die letztere.

28[b] Weder wissen wir, ob P denselben hebr. Text vor sich gehabt hat, der uns vorliegt, noch ist andrerseits vorauszusetzen, dass P überhaupt etwas Brauchbares geliefert hat; aber was sie jetzt bietet, ist kaum heil. Beachte die Ähnlichkeit des überflüssigen ܒܚܫ mit ܚܫ̈ܐ radix. ܐܫܟܚ wird in ܐܫܟܚܬ geändert werden müssen und ܒܗ als jüngerer Zusatz zu streichen sein.

20, 2 ist allem Anschein nach verderbt. Mindestens ist ܡܛܠ ܕ zu lesen.

3[a] vgl. 19, 3[a]. Entweder wird dort ܡܚܣܕܢܝ statt ܡܚܣܕܝ zu lesen sein oder hier statt ܡܚܣܕܢܘܬܝ ein Nomen von ܚܣܕ. Dem Hebr. ganz entsprechend ist keins, aber ܚܣܕ ist doch vorzuziehen.

5[b] ܒܪܘܚܗܘܢ rein rhetorischer Zusatz.

9[b] ܢܚܙܘܢܝ befremdet, da P vorher keinen Plural gebraucht hat und durch den Hebr. dazu nicht veranlasst ist. Statt dessen wird also ܢܚܙܝܘܗܝ zu lesen sein. Beachte auch, dass vor ܐܬܪܗ das gewöhnlich vor den acc. gesetzte Lamâd fehlt.

11[a] ܡܘܚܐ עלומו ist wahrscheinlich erst durch Vergleichung mit 21, 24[b] entstanden, so wie dort wieder 20, 11[a] Einfluss geübt hat. Der betr. Abschreiber stiess sich daran, dass die Gebeine voll Jugend sein sollen.

20[a] ܣܒܥ שָׁלֵו ist unerklärlich und unsinnig. Lies mit Mdl. ܫܠܐ = שָׁלֵו.

25[a] ܐܫܬܠܦ שלף wird erst von einem Späteren mit dem folgenden ܘܢܦܩ gleichgebildet sein, indem er's fälschlich mit auf ܒܓܘܗ bezog; ursprünglich ܢܫܬܠܦ (vielleicht auch ܐܫܬܠܦ).

27[b] ܢܬܢܩܡ ܡܢܗ wäre מתנקמה בו, das als bildlicher und passender Gedanke wohl gerade die richtige Lesart sein kann. Dass aber P doch nicht so gelesen, vielmehr selbst

korrumpiert ist, scheint aus v. 28ª hervorzugehen, indem P hier sichtlich an's Erdbeben denkt, offenbar bestimmt durch מתקוממה לו. Wahrscheinlich ist also in ܐܬܩܘܡ ܒܗ zu ändern.

21, 2ᵇ Der Gedanke, dass das Schweigen der Freunde der beste Trost für I. sei, ist in seiner Eigenartigkeit wohl geeignet, von einem Übersetzer wie P verworfen zu werden. Von vornherein kann תנחומת ebenso gut als „Einsicht" verstanden werden und ist vielleicht wirklich so zu verstehen, wogegen aber schon das זות spricht. Dass aber P's ܒܘܝܐ nicht Resultat von dessen Auslegung, sondern verschrieben ist, macht die grosse Ähnlichkeit mit ܒܝܐ wahrscheinlich. Will man dies annehmen, so ist aber das Demonstr. unentbehrlich. Vielleicht ist ܗܕܐ nach ܗܘܐ übersehen. (V Et agite poenitentiam.)

4ᵇ Vielleicht ist ܠܒܪܢܫܐ ܠܐ ursprünglich und ܠܐ nach ܐܢ — nur übersehen. (Aber auch T > לא.)

10ª Thd. vermutet ܒܥܠܐ statt ܒܥܠ vgl. Stj. S. 66.

11ª Lies mit Mdl. Br. ܡܫܪ̈ܩܝܢ statt ܡܫܪܩܝܢ. Dafür spricht u. a. v. 11ᵇ.

12ᵇ עוגב ܙܡܪܐ (vgl. O ψαλμοῦ Σ κιθάρας). Doch ist wohl ܙܡܪܘܬܐ tibia zu lesen.

23ª זה ܡܛܐ ܕܠ vgl. die Zusätze S. 24.

24ª עטיניו ܘܣܛܘܢܘܗܝ vgl. Br S. 143. Vielleicht aber ist ܣܘܡܗ = O τὰ ἔγκατα αὐτοῦ (= בטניו) zu lesen.

24ᵇ jetzt = 20, 11ª. ܡܫܠ für ישקה ist nur durch Einfluss von dort erklärlich und kaum ursprünglich, ebenso die Wortfolge.

28ᵇ ואיה ܘܐܝܟܐ; lies ܘܐܝܟܘ (vgl. vª; V et ubi).

30ᵇ יובלו ܡܬܕܒܪܝܢ; lies ܡܬܕܒ̈ܪܝܢ (Bst. Mx. Stj. Br.).

22, 3ª >, vermutlich vor 3ᵇ erst ausgefallen.

14ª יראה ܚܙܐ; hat P so geschrieben, so war ein ܠܗ dabei kaum entbehrlich. Nun kann ja aus dogmatischen Bedenken

der Plural gewählt sein. Aber P kann nach v. 13 nur ܫܢ̈ܐ geschrieben haben. (V considerat.)

20a קימנו ܡܢ ܡܩܝܡܘܬܗܘܢ Br (S. 148): ܡܢܩܘܡܬܗܘܢ?

23, 5a מלים ܡ̈ܠܐ; vielleicht aus ܕ ܡܠܠ entstanden.

7a נוכח ܕܝܠܝ ܦܘܣܩ. Vom Hebr. konnte P nur zum Ethpe. ܕܢ c. ܥܡ = litigare c. aliquo kommen. Vgl. nun ܐܬܕܝܢܬ ܕܝܠܝ und ܐܬܕܝܢ ܥܡܝ. Ist das erstere nur verschrieben aus dem letzteren, so ist ܦܘܣܩ als Zusatz deutlich, durch den ein Sinn gewonnen werden soll. ܕܝܠܝ ܥܡܗ ist sinnlos.

11b אמ ܢܛܪܬ vgl. 31, 7a; danach hier ܡܢܛܪܬ?

13a ומי ܡܢܐ geht sachlich wohl an, doch wird ܡܢ zu lesen sein.

16a Das überschüssige und zwecklose ܕ ܡܢ ܩܕܡ kann dittographisch aus 15a oder 17a entstanden sein.

24, 5 ist ganz lückenhaft übersetzt und ohne Sinn, der Text jedenfalls verderbt (vgl. die Abweichungen der Codd.).

9a ܒܙܬܐ. Aber שד ist wohl oppressio aber nicht praeda. Lies ܬܕܐ = שד (von שדה) mamma. Das folgende ܕ aber ist verwirrend und zu streichen (vgl. T pl בְּזַת יְתַם, aber de Lag. ביזת ייתם) (V).

9b יחבלו ܐܪܡܝܘ ܚܘܒܠܐ. Lies mit Ros. ܚܒܠܐ (ar). Man wirft wohl Stricke, aber nicht Wucher. P übersetzt nicht wie 3b ܡܫܟܢ „pfänden", weil sie sich an על stösst. ܚܘܒܠܐ ist übereilte Konjektur nach 3b.

13a בְּמֹרְדֵי ܒܡܪ̈ܘܕܐ ist nur verlesen aus ܒܡܪ̈ܕܝܐ.

17b בלהות ܘܒܠܗܘܢ ܐܝܟ. Wenn dafür zu lesen wäre: ܕܒܠܗܘܢ ܐܝܟ, würde P's Text in v.b als blosse Ausführung des hebr. der Mas. sichtbar werden.

18a קל הוא (sq. על) ܘ ܡܠܟ (sq. ܥܠ) ist sinnlos. Für ܘ wird ܗܘ zu lesen sein.

23a יתן לו ܘܢܫܪܐ, vielleicht nur Ersatz des seltneren ܘܢܫܟܢ et habitabit, welches wieder verlesen sein würde aus

ܘܢܒܥ et dabit (=Hebr.) Über die andere Möglichkeit vgl. oben d. Dubl. S. 19.

26, 5b מתחת ܘܡܢ Lies ܘܡܢ ܠܬܚܬ, da der Text sonst sinnlos.

11b lies statt ܚܠܠܗ mit Stj. Br. ܚܠܠܗ.

27, 1b Statt ܠܡܡܠܠܘ ist vielleicht ܠܡܠܠܘ zu lesen, was allerdings auch nicht wörtlich dem שאת entspricht, aber häufig bei P ist; wogegen P die figura etym. sonst nicht gegen den Hebr. anzuwenden pflegt. (ܠܡܡܠܠܘ??)

3a ܘܡܠܬܗ ܒܗ ist Fragment und ܢܫܡܬܝ zu ergänzen. Weniger wahrscheinlich ist, dass עוד נשמתי schon in P's Vorlage gefehlt hat, da P dann den Rest anders übersetzt hätte.

5a > אם אצדיק אתכם. ܚܣ ܠܝ ist nur gezwungen auf v. 4 zu beziehen und die Lücke kaum ursprünglich.

17b > נקי. Vermutlich hat P es gleich צ' va mit ܙܕܝܩܐ übersetzt. Dann ist sein Ausfall leicht erklärlich.

22a ܘܐܫܕܪܘܗܝ, das völlig entsprechend ist dem Hebr., (vgl. Syroh. ܘܢܫܕܪܘܗܝ. i. e. καὶ ἐπιρρίψει αὐτὸν) verbessert Mdl. irrig in ܘܐܫܕܪܘܗܝ.

28, 2a יקח ܡܬܢܣܒ, lies ܡܬܢܣܒܢ. Wenn יקח auch sehr matt ist und von O (γίνεται) her verdächtigt wird, so ist doch P sicher nicht richtig; vgl. יצוק ܡܬܢܣܒ v. 2b, T יתנסיב.

13b Lies ܚܠܘܢܐ statt ܚܠܠܐ.

17b—19 erregt der Text auch abgesehen von den glossarischen Bestandteilen Bedenken. Vgl. Prv. 3, 14. 15.

27b הכינה ܐܡܠܗ vgl. T אתקנה u. P 31, 15b.

In 29, 4—7 ist manches rätselhaft und widerspruchsvoll. Was in Mas. Schilderung früheren Glückes ist, wird zu einer Wehklage über Unglück umgebogen. Und so scheint der Wegfall von v. 6 ganz verständlich: er widersetzte sich zu sehr der Umdeutung. Wie konnte aber ein Übersetzer v. 4—7 so missverstehen, der v. 8 richtig wiedergiebt? Damit widerspricht er sich unglaublich.

Beachte nun, dass v. 3a doppelt übersetzt ist. Die erste

Übersetzung bildet den Beginn der Umdeutung, wogegen die zweite Mas. entspricht; beachte weiter, dass ܣܚܦܢܝ zweideutig ist, dass in v. 7 b ܒܫܘܩܐ aus ܫܘܩܐ verderbt sein kann. An diesen drei Punkten haftet aber die ganze Umdeutung. In v. 3 a die 2. Übersetzung als die ursprüngliche zu nehmen geht an (vgl. die Dubletten). ܣܚܦܢܝ muss aber unbedingt von P herrühren. Es beruht auf חרפי = חֲרִפָתִי. Gerade von hier aus jedoch kann der Anlass zu der ganzen Umbiegung für einen Späteren gekommen sein, der sich nicht wie P notgedrungen mit dem störenden Wort zufrieden gab.

7 a עלי קרת ܘܡܪܝܡ, entweder Auslegung und Korrektur des Hebr. oder erst verschrieben aus ܘܡܪܝܡܬܐ.

19 b טל ܛܠܐ bh:—forsitan scriptor primus erravit (Bernstein). Lies mit Mdl. ܛܠܠܐ.

19 b, 20 a כבודי : בקצירי ܘܚܣܝܪܐ ܐܠܡܢܐ: völlig sinnlos (vgl. bh), verderbt aus ܚܣܝܪܐ ܐܬܡܢܝ (vgl. Br. S. 188). Lies ferner ܐܠܡܢܐ statt ܐܠܡܢܝ (Thd. Br.); das ܘ vor ܚܣܝܪܐ ist erst Folge der Verderbnis, und letzteres ist zum Vorhergehenden zu ziehen. Vgl. T בחצדי יקרי חדת. Sonach liest P כבודי : בקציר(י) —. חָדָשׁ (Br. חָדַשׁ)

21 a ܘܐܠܗ vielleicht erst später eingedrungen.

30, 3—5 a > | v. 5 b ist ohne Anknüpfung und subj. und mit v. 6 a überhaupt dunkel.

11 a יִתְרִ֯ ܚܒܠܝ unerklärlich u. lästig; lies ܚܒܠܝ funis meus (Mx. vgl. Br. S. 193: ܚܒܠܝܗܘܢ!?).

11 a פתח ܦܬܚܘ in guter Korrektur, wenn nicht Lesart. Doch ist zu bemerken, dass (die) zufällige Verdoppelung des folg. ܘ immerhin als Grund des plur. denkbar ist, wenn auch weniger wahrscheinlich.

11 b ורסן ܘܦܓܘܕܗ. Das suff. sing. bei plural. Beziehungswort ist unmöglich. Lies mit Thd. ܘܦܓܘܕܐ.

16 a תשתפך ܐܬܬܦܫܬ conturbata est, vielleicht verschrieben aus ܐܬܦܫܬ (vgl. aber Ps. 42, 5).

31, 26b. 27a ܘ ܐܝܟ und ܠܐ sind wohl umzustellen. ܐܝܟ ist in v. 27 müssig und lahm.

37b אקרבנו ܐܬܩܪܒܘܗܝ ist nach 37a erklärlich, passt aber nicht zu ܡܠܟܐ; es wird ܐܩܪܒܝܘܗܝ herzustellen sein.

39b בעליה ܕܡܪܝܐ ist Schreibfehler für ܕܡܪܗ oder ܕܡܪܝܗ (vgl. T דמרהא domini sui), aber nicht ܕܡܪܐ (Br.).

32, 2a und 3a wie 2b und 5b ܘܐܬܚܡܬ ܪܘܓܙܗ zu lesen fordert die Stetigkeit. Oder lies an allen vier Stellen ܘܐܬܚܡܬ = O ὠργίσθη.

2a רם ܪܘܡ (in pl l zu ܪܘܡܝ gemacht, den nirgends sonst im AT genannten Ort durch einen viel genannten zu ersetzen). Lies ܪܡ und das Wau als Copula.

4a חכה ܡܟܣ ܗܘܐ (ar corripuit) correxit. Lies weil das sinnlos ist mit Ros. (vgl. 4b) ܡܣܟܐ (ܡܣܟ bei Castelli, > Brokkelmann). Doch vgl. Σ.

11b ܘܡܬܠܝܗܘܢ ist nach P's v. 11a am Platze. Aber dem Hebr. entspricht ܘܡܬܠܝܟܘܢ; vgl. P zu 16, 4c.

14a אלי. Lies ܠܡܠܘܟܝ statt ܠܡܠܘܟ (Thd.).

17a חלקי Lies ܡܢܬܝ statt ܡܠܬܝ (vgl. Middeld. curae hex. S. 86: v. 13a In margine leguntur haec ...... ܐܦ ܐܢܐ ܡܢܬܐ ܕܝܠܝ (= 17a)).

21b אדם ܐܦ ܐܢܫ; vermutlich ist ܐܦ nur Dittographie des ܐܦ v. 21a, wo auch ein ܐܢܫ folgt.

33, 7a הנה ܘܗܘܐ im Zusammenhang gar nicht passend. Lies ܘܗܐ.

10a תנואות ܥܠܠܬܐ giebt keinen Sinn. Lies ܥܠܬܐ praetextus (V querelas).

16b ובמסרם ܘܒܡܣܪܕܘܬܗܘܢ giebt einen Sinn nur, wenn man ܒ mit „wegen“ übersetzt (Ros), was aber nicht angeht. P las jedenfalls מוּסָר wie 5, 17, also ܘܒܡܪܕܘܬܗܘܢ (vgl. A ἐν παιδείᾳ αὐτῶν T ובמרדותהון)

19a והוכח ܘܡܟܣܐ. Lies ܘܡܟܣ = וְהוֹכַח (vgl. O — ἤλεγξεν αὐτὸν V Increpat).

29^a > הן. ܗܐ wird vor ܗܟܢ ausgelassen sein.

34, 5^a ܘܐܡܪ. Streich das Wau oder lies ܕܐܡܪ. Das Citat kann nicht mit „und“ anheben. (Thd.)

12^b Setze das überschüssige ܐܦ vor 12^a, wo אף >.

18^b רשע אל נדיבים ܡܠܟ ܢܥܠܐ ܡܠܟ ܡܫܠܛܢܐ kann nach der Wiedergabe von v. 18^a bei P nimmermehr ursprünglich sein. Streiche das 1te ܡܠܟ (als Dittographie aus v. 18^a), lies mit Mdl. ܢܒܠܐ, und vielleicht ܠܘܬ statt des 2ten ܡܠܟ. Dann heisst v. 18: „der zum König sagt: Nichtswürdiger, Frevler zu dem Mächtigen“. ܢܥܠܐ wurde verschrieben und veranlasste nun die Änderungen.

24^b אחרים ܐܚܪܢܐ ist sinnlos und kann nur aus ܐܚܪܢܝܢ oder ܐܚܪ̈ܢܐ verschrieben sein.

29^b ומי ישורנו ܡܢܘ ܢܚܙܐ ist wie das Folgende unverständlich und von Mas. her schwer zu begreifen. Vgl. 35, 13^b. 14^a (auch 36, 24^b), wo שור, und 37, 3^a, wo ישרהו mit dem verb. ܚܙܐ übersetzt ist. Vielleicht ist danach hier zu korrigieren, obgleich damit allein sachlich noch nichts gewonnen ist. Aber die Verschreibung in ܢܚܙܐ ist um so begreiflicher, als 29^a ܢܚܙܐ vorhergeht. Und was folgt, wird erst in Folge derselben afficiert sein.

35, 5^b > ושור vielleicht erst (nach ܘܐܬܚܙܐ) ausgefallen.

10^b Unter andrem Wahrscheinlicherem besteht auch die Möglichkeit, dass für ܡܫܒܚܬܐ in P ܠܡܫܚܬܐ (זמרות) zu lesen ist (vgl. T תושבחן V carmina).

12^b מפני ܡܛܠ. Sollte dies ein Abschreiber verschuldet haben, der ܡܢ kausal nahm? Jedenfalls wird die Verbindung von 12^b mit 13^a nicht auf Rechnung P's kommen; auch der jetzige Text fordert sie nicht.

36, 4^a > לא, was v. 4^b nicht gestattet. Es kann nur ausgefallen sein. Und die interrogative Lesung, die bh fordert, ist deutlich Notbehelf und sehr gezwungen (besonders bei

P's Neigung, dann und wann die Frage, wo er sie im Original findet, aufzulösen).

6ª יְחַיֶּה ܢܚܐ ist יְחָיֶה. Das bedeutet einen sehr lästigen Subjektswechsel, (den P sonst geflissentlich vermeidet). Beachte, dass bei voraufgehendem ܠܐ der fehlerhafte Wegfall des Âlaf zu vermuten ist. Lies also ܐܚܐ.

14ᵇ בקדשים ܒܡܥܠܐ in seinem Ursprung völlig dunkel und im Zusammenhang störend. Lies ܒܢ̈ܟܦܐ d. i. in pudicis (s. sanctis) (vgl. V inter effeminatos).

15ᵇ אזנם ܐܘܪܚܗܘܢ giebt keinen Sinn. Dazu ist sehr unwahrscheinlich, dass P ארחם aus jenem gemacht haben sollte. Lies wie P v. 10ª auch hier ܐܕܢܝܗܘܢ. Die Änderung hat v. 16 veranlasst.

24ᵇ אשר שררו ܘܫܒܚܘܗܝ. Lies ܕܫܒܚܘܗܝ; der betr. Abschreiber fand ܕ zu hart und ܘ bequemer.

24ᵇ. 25ª ܘܚܙܝܢܐ. ܐܢܫܐ ܟܠܗܘܢ. P kann כל nicht zum voraufgehenden אנשים gezogen haben. Und zum Beweis, dass dies thatsächlich nicht geschehen, steht ܟܠܗܘܢ hinter ܐܢܫܐ, das auch ܐܢܫ lauten müsste. ܟܠܗܘܢ gehört vielmehr zu ܒ' und Wau ist zu streichen.

27ᵇ ist ܢܗܦܟܘܢ überzählig und vor ܡܛܪܐ auch sachlich überflüssig. Es ist offenbar nur an falsche Stelle geraten und gehört in v. 27ª. Hier findet sich für hebr. נטפי מים jetzt ܢܛܦܐ ܚܡܘܪܝ, das aus 38, 37ᵇ zur Ergänzung der Lücke eingefügt zu sein scheint. ܢܛܦܐ . . . . ܕܡܝܐ gab keinen Sinn und so musste das Gedächtnis aushelfen. Vgl. auch 26, 11ª.

28 Lies ܕܪܣܝܢ statt ܘܪܣܝܢ s. d. Dubletten S. 22.

37, 2ᵇ הגה ܘܗܢܐ. Lies ܗܓܝܐ (V sonum) Br.

17ᵇ בהשקט ܘܫܢܐ et migravit; ܐܪܥܐ ist notwendig subj. dazu, während bh, die Sinnlosigkeit zu beseitigen, die 2. ps liest und letzteres gezwungen als acc. loc. betrachtet. Lies ܘܫܠܐ et quievit.

18ᵇ כראי מוצק ܐܣܝܪܐ ܠܡܣܡܣܘܗܝ. Der Text kann nicht

in Ordnung sein. יצוק ist 41, 15 mit ܡܫܡܠܝܢ und 41, 16a mit ܡܫܝܢ wie sonst gewöhnlich übersetzt. P hat hier also umgestellt und inf. c. ל gemeint. — ܐܝܟ entspricht dem כ. In ܣܝܐ muss aber ein obj. compar. korrumpiert vorliegen.

19b נערך ܫܬܠܡܬ. Die 3. sing. (perf. Ethpe.?) ist durch P's Auslegung von 19a gesichert. Aber vielleicht ist das sachlich allerdings weniger bequeme ܢܫܬܠܡ, als vom Hebr. her begreiflicher, zu lesen (vgl. T. נסדר), trotz V.

38, 10a ואשבר ܘܥܒܕܬ. Mdl. will ܘܐܥܒܕ lesen (vgl. ܥܒܕ v. 10b). Aber es darf nicht übersehen werden, dass die Prägnanz im Hebr. sehr stark ist und dem Übersetzer unbequem gewesen sein kann; dass auch die O (ἐθέμην) abweichen. Die Möglichkeit, dass ואשבר ursprünglich in v. 11b stand, ist nicht kurzweg abzuweisen. Vgl. Br. S. 237.

18a > התבננת, wird nach ܣܘܟܠ als überflüssig ausgefallen sein.

31a התקשר ܐܢܬ ܐܣܪ vgl. 39, 10a (קשר ܐܣܪ).

38b ידבקו ܐܡܝ ܫܘܐ ist in formeller und sachlicher Hinsicht fern vom Hebr. und sicher erst später umgeformt (vgl. Nachstehendes); vielleicht ist ܢܫܠܡ von √ܫܠܡ ursprünglich.

38—40 die Gleichformung der Versanfänge nach dem Schema מי c. perf. (vgl. v. 36, 37, 40a) scheint, weil sie die Rücksicht auf die hebr. Vorlage zu auffallend vermissen lässt, Resultat erst späterer Überarbeitung zu sein.

39, 8b ואחר—ידרוש ܘܒܬܪ—ܕܐܫ befremdet doppelt. Vgl. ܕܐܫ mit ܕܪܫ (1. calcavit 2. quaesivit). Erst der spätere Leser nahm es in der 1. Bedeutung und setzte das gewöhnlichere verb. ein; ܒܬܪ ist für אחר vor ܕܪܫ verständlich und richtig.

10b עמקים אחריך ܒܥܘܡܩܐ ܢܓܕ. Die Übersetzung: „— oder zieht er das Joch auf rauhem Gelände?" lässt das Akumen אחריך gerade fort. Dass P dies unübersetzt gelassen und statt dessen 'ע so breit wiedergegeben haben sollte, ist

nicht wahrscheinlich. Lies ܟܠܐܪ. (Über den Wechsel von Âlaf und Kaf vgl. die Textvariationen.) Auch ܟܣܡܐ ist verdächtig. P übersetzt sonst das Etymon beibehaltend ܟܘܣܡܐ vgl. 39, 21[a] (beachte die Ähnlichkeit von ܣ u. ܣܘ).

15[a] ܡܛܠ ܕܪܓܠܐ ܦܪܚܐ ܐܝܟ ܒܗ. Man ist versucht, da das Vorliegende vom Hebr. unerklärlich abweicht, als ursprünglich anzunehmen: ܡܛܠ ܕܪܓܠܐ ܦܪܚܐ „weil der Fuss fliegt (enteilt)“ = כי רגל תזור. Ein späterer sah in 'ܦ das subst. und musste nun das weitere zufügen.

16[a] הקשיח ܐܩܫܝܬ. Wie kommt P dazu? vgl. v. 17[a].

17[a] הִשָּׁהּ ܐܩܫܝ ist sicher nicht ursprünglich, weil es v. 17[b] unerträglich widerspricht. Lies ܐܘܫܝ = נשה hiph. (wegstossen) und, wie hier, auch bei v. 16[a] ܐܘܫܝܬ. Denn wenn von der Straussin eben gesagt wird, dass sie das Brüten unterlässt, kann nicht die Meinung sein, dass sie fremde neben den eignen Jungen aufzieht.

19[b] רעמה ܙܝܢܐ arma wäre gerade, was der Mensch sich wohl zutrauen kann. Vielleicht ist ܙܘܥܐ motio zu lesen.

25[a] Für בדי שופר bietet P nur ܟܡܠܐ. Man kann als Grund angeben, dass sie nicht wiederholen wollte (vgl. v. 24[b]). Sie hätte aber mindestens ܟܡܠܗ schreiben müssen. Doch wird ܕܩܪܢܐ ausgefallen sein.

40, 8[a] משפטי ܠܟ ist sachlich ohne Sinn und kann auch nicht auf Lesung beruhen. Lies ܠܕܝܢܝ.

10[a] וגבה ܘܓܢܒܪܘܬܐ = וגבורה. Zwar kann P das Bedenken gehabt haben, dass man sich mit „Höhe“ nicht gürten könne. Aber näher liegt doch, dass ܓܢܒܪܘܬܐ aus ܓܒܝܗܘܬܐ verschrieben ist.

12[a] fehlt. Dass bereits P es als mit v. 11[b] sachlich identisch fortgelassen hat, ist weniger wahrscheinlich, als dass P bei ihrer Übersetzung keine Sorgfalt auf den Wechsel des Ausdrucks gelegt hat, und so erst später die scheinbare Dittographie fortfiel.

16 ist keinesfalls intakt. 16^a fehlt ganz und in 16^b בטנו. Sollte nicht das problematische ܒܫܪܝܪܘܗܝ (בשרירי) [bh: in ipsius tegumento Bst.] vielmehr ܒܒܣܪܗ = בשרו zu lesen sein, weil dann auch der Wegfall von בטנו begreiflicher wäre?

24^a בעיניו ܒܒܢܝܢܘܗܝ. Lies ܒܥܝܢܘܗܝ (V in oculis eius).

26^b בחות ܒܫܘܪܗ bh: ܒܫܘܪܗ d. i. in muro eius, sachlich unmöglich; ܫܘܪܐ saltus, chorea (Cast., Brock.), = מחול, nicht besser. Wenn das Etymon nicht eine noch andre Bedeutung gehabt hat, die ein Instrument bezeichnet, wird zu verbessern sein; vielleicht ܫܘܒܐ hasta (vgl. aber O ψελίῳ V circulum).

31^a בשכות steht es ähnlich. ܒܣܪܐ ist sachlich noch passabel, entspricht aber zu wenig dem Hebr. Sollte ܨܢܢܐ hastile c. ܒ ursprünglich sein?

31^b דגים ܕܢܘܪܐ ist unmöglich. Lies ܕܢܘܢܐ.

41, 1^a ܗܐ ܫܪܝܐ ܪܓܠܟ; bh: En absolvit pes tuus (Bernstein)!! Vgl. הן תחלתו נכזבה. Ohne Frage ist mit Br. ܕܓܠܟ fefellit te (= כזבך) zu lesen, ferner ܫܘܪܝܐ initium (= תחלה).

1^b מראיו ܡܪܝܪܘܬܗ = מְרֹרָתוֹ. Eher aber ist ܡܪܝܪܘܗܝ = מְרִיו von P gemeint.

7 Der jetzige Text stammt kaum aus P's Feder. U. a. erweckt namentlich ܦܘܦܣܗ Bedenken. גאוה אפיקי ist nur durch ܕܚܩܠܐ wiedergegeben. Hat P אפיק als „Thal" verstanden? 6, 15 > אפיקי; 40, 18^a ist es mit ܒܚܩܠܐ übersetzt. Das spricht vielmehr dafür, dass ܢܚܠܐ hier einem גיא entspricht. אפיקי ist aber möglicherweise im Sinne von 40, 18^a mit ܢܚܠܐ wiedergegeben, welches dann hinter ܚܩܠܐ ausgefallen ist.

10^b עפעפי ܕܫܡܫܐ vgl. 3, 9.

12^b כדוד ܐܝܟ ܕܘܕܐ T היך דודא.

15^a מפלי ܡܫܡܫ ist ganz unleidlich und jedenfalls Korruption.

18^a משיגהו: ܠܢܓܪܐ ist ganz rätselhaft. Bst. (bh) denkt an ܠܘܢܓܪܬܐ (sectio), was zu חרב sachlich wohl passt, aber aus

dem Hebr. schwer zu gewinnen ist (hiph. נגיח?). ܬܪܥܐ selbst, in der Bedeutung consilium = שיח (?), ist höchst gezwungen. ܬܪܥܐ ohne folg. ܕ wäre תשגיא. Endlich bietet sich ܐܪܥ ܣܝܦܐ gladium obviam ivit (O συναντήσουσιν), ohne aph. (vgl. נשג).

18 b חנית ܡܪ̈ܢܝܬܐ cogitationes passt weder in den Zusammenhang noch zum Hebr. Lies mit Bst. (bh) Stj. Br. ܡܘܪ̈ܢܝܬܐ hastae, vgl. T מורניתא. Auch sonst erregt der Vers Verdacht.

22—24 a fehlt.

Es erhebt sich die schwer zu lösende Frage, ob P die Verse in der Vorlage vorgefunden hat oder nicht, ob im ersteren Falle schon der Übersetzer sie fortgelassen hat, etwa weil sie ihm zu grosse Schwierigkeiten boten, oder ob sie erst später ausgefallen sind. Das letztere ist hier zu erwägen. Lässt sich erweisen, dass v. 24 b in P erst Nachtrag ist (aus Θ), dann ist die Frage entschieden: P hat dann 22—24 überhaupt nicht gelesen. Und das wäre sehr willkommen. Denn diese Verse verschleppen die Schilderung und zerreissen den engen Zusammenhang, der zwischen v. 21 b u. 25 offenbar besteht. — Aber P erscheint in v. 24 b gegen Θ doch zweifellos primär (vgl. P und Θ's Berührungen), und es wäre wunderbar, wenn nur v. 24 b, nicht auch die übrige Lücke ergänzt worden wäre. O und T geben keinen Aufschluss. Fehlerhafter Wegfall wird wahrscheinlich, wenn man die gleichen Versanfänge in 20 b (ܘܐܝܟ) und v. 24 b bei P vergleicht. Das Auge des Abschreibers konnte von v. 20 Schl. leicht zu 24 b abirren, besonders wenn auch in v. 23 a. b כ c. subst. = ܐܝܟ ܕ am Anfang stand und den Überblick verwirrte.

Vgl. noch 20, 10 b ܒܡܠܟܗ. 21 a ܡܢ ܐܘܠܨܢܗ.

32, 1 a ursprünglich ܡܢ ܡܕܒܪܗ statt 'ܕܡܠܟ ܗܘܐ ܠܡܫܝܚܗ?

Dass die Anzahl der aufgeführten Stellen so gross ist,

giebt zu denken. Die Zahl wird noch weit grösser, wenn man die Stellen ins Auge fasst, die bei starker Abweichung von Mas. zugleich dem Sinne nach anfechtbar sind, aber doch für bestimmtere Vermutungen keine genügende Handhabe bieten. Jedenfalls ist der Schluss zu ziehen, dass nicht jede Verunstaltung ohne weiteres auf P's Rechnung gesetzt werden darf, dass vielmehr eine Charakterisierung der Interpretation den Textzustand wohl in Anschlag zu bringen hat, wenn wir nicht über den Wert der syrischen Ijobübersetzung zu einem irrigen Urteil kommen wollen. — Im ganzen habe ich mich auf singuläre Wahrnehmungen beschränkt. Dass aber auch ganze Satzkonstruktionen und grössere Redestücke bisweilen Bedenken erregen, bedarf wohl keiner Hervorhebung (vgl. ausser 38, 38—40 z. B. 39, 9—10, wo in Fortführung der Frage über v. 6^b, 7, 8 hinaus statt der 1. die 3. ps. gebraucht ist). Ich erinnere aber an die von Mas. abweichenden Satz- und Versgliederungen (vgl. Mdl. II No. 6 u. 7), soweit sie nicht den Vorzug verdienen; von ihnen gehören einige nur pl 1 an, andre erledigen sich infolge obiger Conjekturen von selbst. Wie P selbst gegliedert hat, darf überhaupt nach der jetzigen sehr jungen Interpunktion nicht entschieden werden. Ich erinnere ferner an die Umstellungen in der Wortfolge, die durch Reminiscenz bewirkten Abweichungen, die Freiheit in den Partikeln und Conjunktionen, die Überarbeitung der interpolierten Stellen u. a.

Vor der Gefahr, in der hieraus sich ergebenden Entlastung des Übersetzers zu weit zu gehen, schützt die Schwierigkeit, Textverderbnisse als solche festzustellen. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Motive, die P allem Anschein nach zu Abweichungen vom Hebr. bewogen haben, auch in der nachfolgenden Textveränderung eine Rolle gespielt haben.

Der Wert unsres jetzigen oder mit Hilfe der Zeugen herzustellenden Pešitatextes sinkt somit allerdings bedeutend. Indessen ist der Text nach aller Beobachtung sehr ungleich beeinflusst, stellenweise kaum versehrt, wie in c. 1, 2, 5, 42; auch 3, 6, 8, 14, 17, 18, 19, 22, 26; doch auch in den übrigen Capiteln nur stellen - oder partienweise verdächtig. Im allgemeinen nimmt — ganz erklärlich — die Verderbnis mit der Schwierigkeit des hebr. Textes zu und ist daher wie es scheint in c. 30, 40, 41 u. a. am grössesten. Inwiefern und in welchem Masse trotzdem P zur Kritik des mas. Textes verwendet werden kann, wird am Schlusse dieser Arbeit erörtert werden.

§ 2. Der Charakter der Übersetzung.

I. Methode und Fähigkeiten.

Die Resultate, zu denen ich betr. der Eigenart der syrischen Übersetzung Ijobs gelangt bin, haben mir bestätigt, wie nötig es ist, die Pešita zu den einzelnen Büchern des A. T. abgesondert zu behandeln, ehe über die Gesamtübersetzung ein Gesamturteil gefällt werden kann. Wenn die Ergebnisse, die von Hirzel für den Pentateuch, von Baethgen für die Psalmen und Cornill für den Ezechiel mitgeteilt sind, auch für den Ijob zuträfen, könnte ich mich kurz fassen und nur im einzelnen noch die nötigen Anwendungen machen. Dem ist aber nicht so. Weicht doch schon das Urteil jedes der genannten nicht unerheblich von dem andren ab, und zwar so, dass Hirzel am günstigsten und Cornill am ungünstigsten charakterisieren. Für den Ijob, das bei weitem schwierigste Buch des A. T., müsste die Übersetzung entsprechend auch die unbrauchbarste sein, unbrauchbarer jedenfalls als sie Mandl hinstellt. Es hat

sich bereits gezeigt, wie verschieden die Pešita zu den einzelnen Büchern an Wert und Charakter ist. (Vgl. nur Ezechiel, Chronika, Ruth mit dem Pentateuch und den Psalmen.) Und dass die Übertragung des Ijob neben unleugbaren und erheblichen Mängeln Anerkennung wohl verdient, wird aus den Beobachtungen erhellen, die ich nun folgen lasse.

Unsre Übersetzung hat mit derjenigen der Psalmen gemein, dass sie eine einfache und wortgetreue sein will. Von der Manier der Paraphrase hält sie sich fern und folgt dem Original Wort für Wort getreulich, soweit sie sich hierin nicht durch irgendwelche Hindernisse gehemmt sieht. Belege dafür bieten die leichteren Partien des Buches zur Genüge.

Der Hindernisse und Rücksichten sind allerdings eine ganze Schaar. Und eine Vergleichung unsres Textes mit dem masoretischen ist wohl angethan, obiges Urteil in Frage zu stellen. Sehen wir dazu auf die targumische Übersetzung, so übertrifft diese P bei weitem an Treue und Präzision in der Wiedergabe, da, wo sie von Paraphrasen frei ist. Wer aber will sagen, wie viel hier auf Rechnung der nach Mas. nachbessernden Arbeit der Rabbinen kommt? Die Urgestalt T's ist uns nicht vor Augen.

Während T durchgängig dieselbe Wortstellung beibehält, wie Mas, ist P hier freier. Dies kann ich auch nur da für einen Mangel halten, wo der Charakter des Satzes oder der Aussage modifiziert wird. Die Stellen aber, wo wirklich die Frage entstehen kann oder doch von Interesse ist, wie P gelesen hat, sind sehr wenige. Man kann nicht behaupten, dass P die Wortstellung ohne ersichtlichen Grund ändere. Einige Fälle, wo sich Umstellung zeigt, sind vorhanden, haben aber noch die Prüfung der Intaktheit zu bestehen.

Ebenso ist zuzugeben, dass P in Partikeln, Konjunktionen, Präpositionen, in der Copula nicht immer genau ist. Mit der Copula steht es so, dass auf ihr Fehlen noch Gewicht gelegt werden kann, auf ihr Gesetztsein aber nicht. Wahrscheinlich hat schon P selbst die Copula bei Asyndese des Hebr. häufig gesetzt. ܘ, ܐܘ, ܐܦ wechseln willkürlich mit einander. Dass aber in Konjunktionen und Präpositionen nie ohne Grund abgewichen ist, möchte ich fast behaupten.

In der Verwendung von Suffixen oder deren Wegfall herrscht grosse Freiheit. Doch ist die Hinzufügung derselben oft im Interesse der Deutlichkeit unerlässlich. Schlimmer ist die Vertauschung von Suffixen hinsichtlich der Person. P versteht sich aber nur dazu, wo sie gute Gründe dafür zu haben glaubt oder in Verlegenheit ist, und ist hier bei weitem gewissenhafter als O.

Wenn zum Beispiel P in einigen Fällen, wo Ijob auf die Freunde nur anspielt und in der 3. sing. oder plur. von ihnen redet, direkt die 2. ps. pl. einsetzt und dadurch dem Leser das Verständnis erleichtert, oder in den Elihureden, wo von Ijob in der 3. p. die Rede ist, weil E. sich an die drei wendet, auch die 2. p. (sing.) anwendet, so sind das Freiheiten, die sich P nur ausnahmsweise gestattet.

Cornill tadelt und rügt die Mängel der Ezèchielübersetzung sozusagen immer im Superlativ, so stark ist der ungünstige Eindruck, den er bekommen hat. Und Baethgens Urteil ist an seinem Teile im ganzen kaum weniger abfällig. Es wird keine verlorene Mühe sein, wenn wir in einigen Partikeln und deren Beachtung P auf die Finger sehen. Ich habe die Beispiele herausgegriffen, die mir besonders lehrreich zu sein scheinen.

1) Ob die Partikel נא berücksichtigt wird oder nicht, ist für den Sinn gleichgiltig.

Sie kommt nach meiner Zählung 23 × vor und ist von P 7 × (4, 7[a]. 5, 1[a]. 6, 29[a]. 8, 8[a]. 17, 3[a]. 38, 3[a]. 40, 7[a]) mit ܠܐ übersetzt, einmal (6, 29[a]) mit + ܟܥܢ (vgl. T), einmal mit ܟܥܢܐ (13, 6[a]), dreimal mit

ܕܝܢ (1, 11ᵃ. 22, 21ᵃ. 33, 1ᵃ); 42, 4ᵃ hat sie נ׳ — gelesen. 40, 16ᵃ fehlt bei ihr der Halbvers, und 13, 18ᵃ steht ܐܘ an entsprechender Stelle.

Also hat P die Partikel an 13 Stellen berücksichtigt, auch an den Stellen, wo sie mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. An 9 Stellen lässt sie sie aus, nämlich 2, 5ᵃ. 12, 7ᵃ. 22, 22ᵃ. 32, 21ᵃ (vgl. auch O u. V) — 10, 9ᵃ (vgl. O) — 17, 10ᵃ. 33, 2ᵃ. 40, 10ᵃ. 15ᵃ (vgl. V). — So stellt sich das Verhältnis bei einem schlecht überlieferten Text.

2) הנה findet sich 15 Mal. P übersetzt es 12 Mal, nämlich 1, 12ᵃ. 19ᵃ. 4, 3ᵃ. 13, 18ᵃ. 16, 19ᵃ. 32, 19ᵃ. 33, 2ᵃ. 40, 15ᵃ 2, 6ᵇ (הנו) 38, 35ᵇ (הננו) mit ܗܐ; 33, 7ᵃ mit ܘܗܐ (verschrieben), 9, 19ᵃ aus gutem Grunde mit ܗܘ. 40, 16ᵃ fehlt der Halbvers. Und nur an zwei Stellen findet es sich bei P nicht, nämlich 5, 27ᵃ (wo ܗܕܐ folgt!) und 5, 17ᵃ (vgl. V), wo es von Bi., Sgfr., Mx. (Dillm.) in Mas. gestrichen wird.

3) הן kommt 31 × vor, wird von P 17 × mit ܗܐ übersetzt, 4 × (12, 15ᵃ. 13, 15ᵃ. 19, 7ᵃ. 23, 8ᵃ) mit ܐܢ (in der That dürfte הן z. T. diese aramäische Bedeutung haben), 40, 23ᵃ mit ܒ (cum), 33, 6ᵃ ܐܦ.

8 × ist es weggelassen, nämlich 8, 20ᵃ (in Mas. zu tilgen?) 24, 5ᵃ (lies mit P הך, vgl. Sgfr. u. a.). 28, 28ᵃ. 33, 12ᵃ. 33, 29ᵃ (vor ܡܛܠ) 36, 22ᵃ. 30ᵃ. 40, 4ᵃ.

In den Partikeln, die ein logisches Verhältnis bezeichnen ändert P immer nur notgedrungen. Und dass sie bei der teilweise in völlige Dunkelheit übergehenden Prägnanz des Hebr. Stils den Gedankenfortschritt nicht gehörig erfasst, kann nicht verwundern.

Grössere A u s l a s s u n g e n lässt sie sich nur da zu Schulden kommen, wo sie sich nicht anders zu helfen weiss. Ob die Fälle, wo ein ähnlicher Gedanke oder Begriff zweimal verschieden formuliert wiederkehrt und bei P fehlt, auf den Übersetzer zurückzuführen sind, ist mir sehr fraglich. In der Regel (gegen Cornill) lässt P nichts auch noch so unnötig Scheinendes fort. Beweis dafür ist z. B., dass sie die Synonyma gewissenhaft wiedergiebt und nur in ganz vereinzelten Fällen sich mit einmaliger Übersetzung, resp. Ersetzung des zweiten durch Pronomen oder Suffix begnügt. Zu kürzen, ist ihr Bestreben nicht. Das Verzeichnis der Lücken, das weiter unten zu geben ist, wird hinreichend

Gelegenheit geben zu erkennen, dass die Auslassungen zufälliger Natur sind und auf keine Gewohnheiten P's zurückgeführt werden können.

Cornill hat im Ezechiel wahrgenommen, dass der inf. abs. beim verb. fin. unbeachtet bleibt. — 6, 2[a]. 25[b]. 13, 5[a]. 10[a]. 17[a]. 19, 27[b]. 21, 2[a]. 37, 2[a] werden so ziemlich alle Stellen sein, in denen diese Erscheinung vorkommt. P vernachlässigt den inf. nur 6, 2, und hier findet sich ܕܝܢ zur Hervorhebung des Wunsches.

Wie P sich zur figura etymologica stellt, mögen folgende Stellen zeigen:
2, 13 דבר דבר ܐܡܪ ܡܠܐ | 3, 25[a] פחד פחדתי ܕܚܠܬܐ ܕܕܚܠܬ | 16, 14[a] יפרצני פרץ ܬܪܥܢܝ ܬܘܪܥܬܐ | 27, 12[a] הבל תהבלו ܡܬܪܘܪܒܝܢ ܐܢܬܘܢ ܡܣܪܩܘܬܐ | 28, 22[b] שמענו שמעה ܫܡܥܢ ܫܡܥܗ | 42, 3[a] schafft P erst eine fig. etym. (vgl. 38, 2[a]).

Gross ist die Ungebundenheit P's inbezug auf den Numerus, die Tempora, Aktiv und Passiv.

P hat die Neigung passiv zu wenden, und zwar nicht blos da, wo das Subjekt im Hebr. ungenannt ist. In vielen Fällen jedoch weicht P hier im Interesse der Gleichförmigkeit der Sätze ab. Das gilt auch inbezug auf den Numerus. In der Regel ersetzt P das Kollektiv durch den Plural, besonders da, wo der Numerus ohne sichtbaren Grund in der Vorlage plötzlich wechselt. Das ist gewiss kein Fehler der Übersetzung, sondern wohlberechtigte Freiheit. Die Ungenauigkeiten im Tempus werden auf Unsicherheit und Ratlosigkeit zurückzuführen sein. Doch sind auch Fälle, wo P Zwang geübt hat, zahlreich.

Auch in Zusätzen zeigt sich P nicht gebunden. Sie ergänzt gern bisweilen ein näheres oder entfernteres Beziehungswort, wo es im Hebr. erraten werden muss, achtet überhaupt darauf, dass der Sinn verdeutlicht werde, nimmt bei zusammengesetzten Sätzen die Konjunktion oder Partikel des ersten Gliedes in den folgenden wieder auf, wiederholt die Präpositionen vor parallel stehenden Worten, markiert

durch Einschaltungen (ursprünglich?) den Beginn eines Citates u. dergl. m.

Obgleich P nicht umschreibt, erfordert es die Verständlichkeit, dass ein dunkler Ausdruck etwas erweitert werde. Von eigentlichen Zusätzen kann man hier nicht reden, da diese vielmehr integrierender Bestandteil der Interpretation selbst sind.

Vgl. z. B. 1, 14 ܕܒܪܝܢ ܗܘܘ ܦܕܢܐ חרשות | 32, 3b מענה ܕܢܡܠܠܘܢ ܠܗ ܦܬܓܡܐ u. ö. | 9a ܣܘܓܐܐ ܕܫܢܝܐ רבים | 41, 19b עץ ܩܝܣܐ ܕܢܦܠ ܒܗ ܩܠܡܝܬܐ רקבון.

Damit komme ich auf das Verhalten P's bezüglich der bildlichen Ausdrücke.

Mandl (S. 12. 13) hat eine Reihe Stellen aufgeführt, wo Auflösung des Bildes stattgehabt habe. Indessen sind diese der Sichtung sehr bedürftig. Nicht die Hälfte derselben treffen wirklich zu und von diesen wieder einige nur bedingt.

Vgl. 1, 17 לפי 12, 21b מזיח 15, 2b קדים (27, 21a) 19, 4b תלין 3, 5a יגאלהו 11, 12b עיר פרא 13, 26b ותורישני 27b שרשי תתחקה — 17, 11a נתק 22, 25a בצריך 22, 24b אופיר 31, 39b הפחתי. — Dazu etwa noch (abgesehen von Mdl.): 3, 21b √חפר 4, 8a חרשי און 4, 12b שמץ 12, 20a u. ö. שפה 13, 4a טפלי שקר 14, 14 צבאי | חליפתי 14, 17b תטפל 15, 35b תכין 16, 5a פי 5b ניד 16, 12b מטרה 16, 14a על פני 16, 15b קרני 17, 2b עיני 18, 12b צלעו 19, 6a עותני 20, 5b רגע 20, 26a לצפוניו 23, 11a אחזה 25, 5a יאהיל 26, 13b חללה 27, 12b הבל 28, 8a בני שחץ (41, 26b) 29, 8b עמדו 29, 21b וידמו 22b תטף 30, 16a תשתפך 32, 14a ערך 32, 21b. 22a אכנה 33, 24b כפר (36, 18b) 34, 20b יד 37, 13a שבט 38, 34b שפעת 38, 39b תמלא 39, 24a יגמא ארץ (12, 11a. 32, 22b. 35, 8. 9b. 38, 27a).

Bei einer ganzen Anzahl von den genannten Stellen wird die Notwendigkeit der eigentlichen Wiedergabe anzuerkennen sein. Eine Neigung und dementsprechende

Gewohnheit, den Tropus zu vermeiden hat P keineswegs (vgl. nur 3, 5. 7. 10. 5, 23. 6, 4. 8, 18. 15, 6. 30. 18, 12[b]. 19, 12. 20, 27. 28, 14. 22. 29, 11. 19. 31, 26[a] 31, 38. 34, 3). Die Inkonsequenz scheint ihre Erklärung so zu finden, dass P die Verständlichkeit für ihre Leser bedenkt. Und für den, der eine für den praktischen kirchlichen Gebrauch brauchbare Übersetzung liefern will, ist es eine sehr schwierige Aufgabe, zwischen der glatten, aber verwässernden Paraphrase und dem schwer verständlichen poetischen Stil die rechte Mitte zu halten. Ich möchte dem Autor ein Gefühl für die dichterischen Schönheiten und ein Streben sie festzuhalten nicht absprechen, wenn er auch oft hinter der Erreichung des Zieles weit zurückbleibt.

Die Eigennamen pflegt P herüberzunehmen. Vgl. 1, 17[a] ܟܠܕ̈ܝܐ, c. 1. 2 ܣܛܢܐ 1, 6[a]. 2, 1[a] ܒܢܝ ܐܠܘܗܝܡ 3, 8[b] ܠܘܝܬܢ 6, 19[b] ܬܝܡܐ 7, 12[a] ܬܢܝܢܐ 9, 9. 38, 31 ܟܝܡܐ | ܐܬܢܝܢܐ 28, 14[a] ܬܗܘܡܐ 40, 15[a] ܒܗܡܘܬ 42, 14, ܝܡܝܡܐ ܩܘܨܝܐ ܩܪܢܦܘܟ. Doch ist auch hier keine Stetigkeit.

Ob P 1, 15 (ܫܒܐ שבא) abhängig von den O ist oder ihnen ähnlich beim ersten Vorkommen den Namen erläutert hat (vgl. oben 6, 19) oder ob sie gar keinen Eigennamen gelesen hat, was mir am wahrscheinlichsten ist, steht dahin.

38, 7[b] (ܒܢܝ ܡܠܐܟܐ בני אלהים) bestehen ähnliche Fragen (vgl. O T). 40, 25[a] (ܠܠܘܝܬܢ לויתן) liest P vielleicht לתנין (vgl. 3, 8). Nicht recht erklärlich ist P in 9, 13[b]. 26, 12[b] (ܓܢܒܪ̈ܐ רהב). 40, 30[b] (ܓܢܒܪ̈ܐ כנענים). In 9, 9. 28, 8. 38, 31—32 41, 26[b] hat P jedenfalls übersetzt und gedeutet.

In der Übertragung der Gottesnamen zeigt sich P recht sorgsam: אלהים — es kommt 14 × vor; ich sehe von den Stellen 1, 6[a]. 2, 1[a]. 38, 7[b] ab (s. o.) — ausnahmslos = ܐܠܗܐ; ebenso אלוה (welches 41 × vorkommt) mit Ausnahme von 15, 8[a], wo sie ܡܪܝܐ bringt (vgl. Θ). Auch אל — es kommt 54 × vor — wird durch ܐܠܗܐ wiedergegeben, mit

nur zwei Ausnahmen: 16, 11a steht ܡܠܐܟܐ (vgl. 38, 7b. Dogmatische Bedenken?) und 20, 29b ܡܪܝܡܐ (= מעל). יהוה kommt 32 × vor und wird ausnahmslos in ܡܪܝܐ übertragen.[1]

Nicht so einfach liegen die Dinge bei שדי, welches 31 × vorkommt. Nur 12 × bringt P dafür ܚܣܝܢܐ, 13 × ܐܠܗܐ (darunter 21, 20b = Θ).[2] 22, 3a und 22, 26a fehlt in P; 27, 11b. 34, 10b ist es durchs pron. ersetzt (nach voraufgehendem אל). 6, 14b steht dafür ܚܒܠܐ[3] und 23, 16b ܢܦܫܝ[3]. Einmal findet sich אדני und ist durch ܐܠܗܐ übersetzt (28, 28).

Sowohl Hirzel als Baethgen als Cornill stellen fest, dass die Fragen gewöhnlich in die einfache Aussage umgesetzt werden, Cornill sagt das gleiche auch von den Schwursätzen.

ה interr. kommt im Ijob 72 × vor. 41 × setzt P dafür keine entsprechende Partikel; in diesen Fällen ist also zweifelhaft, ob sie die Frage beibehalten hat. Das ist aber in den meisten Fällen notwendig anzunehmen, teils wegen der Wortstellung teils aus dem Zusammenhang bei P. Nur 9 × giebt P dafür ܕܠܡܐ. 5 × giebt ܗܐ zu erkennen, dass sie affirmativ wendet, 4 × ܠܐ (bzw. ܠܝܬ), dass sie in die Negation auflöst. — Selbst wenn man also von den 41 Malen, wo ה fehlt, nur die Hälfte für die interrogative Wiedergabe in Anspruch nimmt, ist doch das Verhältnis der Fälle, wo sie die Frage beibehält (29) zu denen, wo sie dies nicht thut (29) wie 1 : 1. Man kann also nicht sagen, dass im Ijob die Frage gewohnheitsmässig aufgelöst sei.

---

1 Es versteht sich von selbst, dass die wenigen Ausnahmen für die Kritik sowohl des syrischen als des hebr. Textes von Wichtigkeit sind.

2 Und zwar bieten c. 21, 22, 24, 31—35, 40 nur ܐܠܗܐ, dagegen c. 5, 6, 8, 11, 13, 15, 27, 29, 37 nur ܚܣܝܢܐ. In den übr. capp. kommt שדי nicht vor. Sollte diese eigentümliche Scheidung auf Zufall beruhen? Hat man in der ersten Gruppe eine spätere Hand zu erkennen?

3 von Bedeutung für die Textkritik.

Die übrigen Fälle sind einzeln zu besprechen (sie haben wieder für die Textkritik Bedeutung):

Die Frage ist ferner erkannt in 38, 39 a, wo nur nach einem Schema ܡܢܘ gesetzt ist, in 6, 6a. 10, 5a, wo die Frage durch ܐܘ fortgeführt wird, und in 5, 1a. 40, 8a. 27a, wo dieselbe durch ܐܢ als indirekte charakterisiert wird — 6, 22a findet sich ܠܡܐ und 1, 9b ܡܓܢ. — 16, 3. 34, 33a weicht P übersetzt von Mas. ab; 22, 3a fehlt der Halbvers, 15, 11a sieht P in ה ein hiph.-präformativ u. 34, 18a vokalisiert sie mit Recht הָאֹמֵר.

Werfen wir noch einen Blick auf הלא, so finden wir, dass in Obigem nicht zu viel behauptet ist. Es kommt 15 × vor. In P fehlt es 6 × (und zwar 12, 11a auf Grund bessrer Lesart). Hier hat sie sicher die Affirmation, dagegen nicht unbedingt in den 7 Fällen, wo sie ܗܐ setzt. 2 × löst sie deutlich auf: 21, 29a in die Negation mit ܠܐ ܡܓܢ, 31, 3a affirmativ mit ܐܠܐ.

Die Schwursätze betreffend gestaltet sich das Verhältnis ähnlich. Auch hier lässt sich P von dem Zwecke verstanden zu werden leiten.

Im allgemeinen kann man ein Streben nach Abrundung der Form wahrnehmen. P empfindet den häufigen Subjektswechsel störend uud sucht dem wenn möglich abzuhelfen, bringt auch gern eine ganze Satzreihe unter ein der Vorlage entnommenes Schema (vgl. aber S. 49!), um den Stil flüssiger zu machen. Während sie im ganzen dem Satzbau, gemäss der gräzisierenden Neigung ihrer Sprache, ein strafferes Gefüge giebt, die Parataxe in die Hypotaxe wendet und z. B. einen der Bedeutung nach konditionalen Satzteil mit folg. Wau durch ܐܢ c. praeter. ohne folg. Wau ersetzt (vgl. 9, 11. 19, 7. 22, 23b ff. 23, 8. 31, 8. 34, 29. 38 21), bleibt sie dann doch auch hier wieder bei der wörtlichen Übertragung. Und so weist ihr Stil ein relativ hebräisches Kolorit auf, namentlich in allem Lexikalischen, wodurch

sie zu der bereits erörterten[1] Nachbesserung des Textes Anlass gegeben hat. In einigen Fällen (vgl. 1, 7^{b}. 2, 2^{b}. 38, 8) ist ihre Anfügung sogar loser als in der hebr. Vorlage.

Die poetische Form beachtet sie wohl und unterscheidet sich dadurch vorteilhaft von O, dass sie den Parallelismus der Satzglieder nicht zerstört, sondern geflissentlich bewahrt und die Synonyma nicht unterschlägt. Vom Tropus war bereits die Rede. — Freilich muss ihr zur Last gelegt werden, dass sie auf Wechsel und Anmut des Ausdrucks nicht die genügende Sorgfalt legt. Dass sie in ihrer Sprache über die nötigen Mittel wohl verfügt, lässt sie hinreichend erkennen. Sie macht auch bisweilen Anläufe in dieser Hinsicht, aber mit wenig Glück. Nicht bloss wirkliche Synonyma sondern auch verschiedene Begriffe bezeichnet sie kurz hintereinander mit demselben Ausdruck.[2]

Die lebendige, konkrete Ausdrucksweise des Originals ist im Syrer abgeblasst, verwaschen und verallgemeinert. Das ist auch im Interesse der Textkritik ein schwerer Schaden. Die Begriffe sind nicht korrekt erfasst und wiedergegeben. Und daran trägt die Hauptschuld die Manier, hebräische Wörter ohne weiteres durch das betreffende Etymon, wenn es im Syrischen vorhanden ist, wiederzugeben. Dadurch wird oft ein ganz andrer Sinn erreicht. Aber zur Feststellung des von P gelesenen hebr. Textes wäre

[1] s. o. S. 26 No. 3.

[2] Vgl. 3, 8^{a}; **5**, 2^{a} u. ^{b}; 12^{a} u. 13^{a}; 15 u. 16; 19 u. 20; **6**, 17^{a} u. ^{b}; **7**, 2^{a} u. ^{b}; **10**, 6^{a} u. ^{b}; 14 u. 15 (bei scharfem Gegensatz!) **11**, 2^{a} u. ^{b}; **12**, 23^{a}. 24^{b} u. 25^{b}; **15**, 3^{a} u. ^{b}; **16**, 11^{a} u. ^{b}; **22**, 17^{a} u. ^{b}; **23**, 15 u. 16; **24**, 1 u. 4; 2^{b} u. 3^{a}; **25**, 4 u. 5; **27**, 4^{a} u. ^{b}; 18^{b}; **28**, 2 (?) **30**, 12^{a}. 12^{b} u. 13^{a}; 12^{b} u. 13^{a}; **31**, 3^{b}; 24^{a} u. ^{b}; **32**, 11^{a}. 15^{a} u. 16^{a}; **33**, 20^{a}. ^{b}. 22^{a} u. 28^{a}. ^{b}; 24^{a}. ^{b} u. 28^{a}; **38**, 33^{a} u. ^{b}; 39^{a}. 41^{a} u. ^{b}; 39^{a} u. 41^{a}; **39**, 20^{b} u. 22^{a}; **40**, 17^{a} u. ^{b}; 22^{a} u. ^{b}; 24^{b} u. 25^{a}; 25^{b} u. 25^{a}; **41**, 8 u. 9; **42**, 2^{b} u. 3^{a}.

das ganz vorteilhaft, wenn nicht P unter den schlimmen Verdacht fiele, dass sie auch wie in den Psalmen (vgl. Baethgen) ähnlich bedeutende Worte gewählt hat, ohne sich um einzelne Buchstaben besonders zu kümmern. Hier ist also Vorsicht dringend geboten.

Die sprachlichen Kenntnisse des Autors sind der übernommenen Aufgabe nicht gewachsen. Wie bei der Prägnanz des hebräischen Ausdrucks, dem oft springenden Gedankengang, der Knappheit und gedrängten Kürze, der Fülle der Hapax Legomena, der Eigenartigkeit der Gedanken und Empfindungen garnicht anders zu erwarten ist, übersetzt P ganze Partien ohne eigentliches Verständnis, ändert an Stellen, wo etwas widersinnig zu sein scheint, weil sie den Zusammenhang nicht weit genug überblickt, und hilft sich da, wo sie angesichts ganz schwieriger Stellen gleichsam den Mut und die Ruhe verliert, durch Vermuten und Raten. Hierbei vernachlässigt sie Buchstaben und Worte und macht sich aus dem, was ihr nicht passt, etwas zurecht. Es ist also an solchen Stellen mit Bedacht darauf zu sehen, ob P sich ihre Vorlage nicht für die Übertragung erst zugestutzt hat.

In allen diesen Mängeln bleibt P aber weit zurück hinter O (vgl. Bi. Diss.).

Und auch das ist zu bedenken, dass P wie wir sehen werden einen unpunktierten Text vor sich gehabt hat. Und trotzdem ist die Übertragung P's über ganze Strecken des Buches hin eine recht brauchbare, z. T. sogar recht gelungene, beruhend auf einer in sachlicher Beziehung verständnisvollen Interpretation.

II. Unbefangenheit und Selbständigkeit.

Es ist in der griechischen und den targumischen Übersetzungen zum A. T. eine durchgehends wahrzunehmende

Erscheinung, dass die anthropomorphen und anthropopathischen Aussagen des Hebräers über Gott, sein Wesen und Wirken vergeistigt werden, und zwar in T noch bei weitem radikaler als in O. Auch für P ist das beobachtet worden. Sehen wir zu, wie sich unser Übersetzer hierzu stellt.

Die Stellen, auf Grund deren man ein derartiges Streben bejahen könnte, sind: 1, 22b „lästern" für „Thörichtes zur Last legen" | 2, 3b u. ö. ܐܘܒܕ für בלע | 4, 18b ܬܡܗܐ für תהלה (von den Engeln) | 6, 9b Gott „entfesselt" bei P nicht seine Hand, sondern „breitet sie aus." | 9, 15b „Richter" statt „Widerpart" (mit Absicht?) | 13, 16b. 20b. 23, 15a. 33, 26a ist לפניו immer mit dem blasseren ܩܕܡܘܗܝ übersetzt | 14, 6a > שעה מעליו | 16, 8a aph. ܩܡ für קמט | 22, 25a בצריך ܒܒܙܬܟ | 25b כסף etc P: „und S . . . . wird dir sein" (sie macht das Prädikat zum Subjekt). | 33, 22b ממיתים ܡܘܬܐ.

Eine Tendenz ist hier immer nur als möglich angenommen, in manchen Stellen sehr unwahrscheinlich. Mdl. führt 13, 11a (שאתו ܘܫܘܒܚܗ) an. Aber 41, 17a interpretiert P beim Leviathan die hebr. Konsonanten ebenso (ܒܫܘܒܚܗ); ferner 19, 6a. Aber (עותני) ܣܚܦܢܝ erklärt wohl das Bild, doch ohne die Lästerung im mindesten zu mildern. Ferner 20, 15b (Hebr: „aus seinem Bauche treibt es Gott") zieht P wohl מבטנו zum Vorhergehenden („er speit es aus seinem Bauche") und fährt fort: „u. G. vernichtet ihn." Doch ist diese Gliederung, auch ohne Tendenz anzunehmen, leicht zu erklären. 12, 6b ist ganz problematisch; 38, 7a liest P ברא. Br. sieht in 30, 21a לי ܠܝ eine dogmatisch bedingte Änderung. — Sei es mit diesen Stellen, wie es will; sie verlieren jegliche Bedeutung gegenüber denjenigen, die P's Unbefangenheit sicher erkennen lassen:

Vgl. 1, 5b. 2, 9b ברך ܓܕܦ | 1, 6a ܒܢܝ ܐܠܘܗܝܡ (2, 1a) | 1, 10a ܐܠܗܐ (zu Gott) | 1, 11a. 2, 5a. 6, 9b. 10, 3b. 7b. 8a. 12, 9b.

13, 21[a]. 14, 15[b]. 23, 2[b]. 27, 11[a] u. a., wo P (mit dem Hebr.) von der Hand Gottes redet. Ebenso nennt P auch 9, 23[a] seine Geissel (suff.) 9, 34[a] seinen Stock, 14, 3[a] (34. 21[a]. 36, 7[a]) seine Augen, 11, 5[b] seine Lippen, 12, 23. 13, 24[a] sein Antlitz; redet von Mund, Arm und Stimme Gottes (vgl. 23, 12. 30, 21[b]. 37, 2. 40, 9) Gott lässt sich verleiten (2, 3[b]), er lacht (9, 23[b]), taucht in den Pfuhl (9, 31[a]), schreibt (13, 26[a]), fletscht die Zähne (16, 9[b]). Weiterhin vergl. 16, 12—14. 19, 6[b]. 8[a]. 10[b]. 22[a]. 26, 7—9. 13[b]. 27, 2 u. a.

Es entsteht nun aber die Frage, wie sich beides bei einem Übersetzer reimt. Man könnte darauf verfallen, die dem Anschein nach dogmatisch beeinflussten Übersetzungen auf Abhängigkeit von T oder O zurückzuführen; P hätte deren Eigentümlichkeit hier unabsichtlich mit übernommen. Eine dahingehende Prüfung bestätigt das aber keineswegs. Wenn wir die Frage, soweit sie T betrifft, auf sich beruhen lassen, — P's partielle Abhängigkeit von T wird noch zu besprechen sein —, so muss sie doch inbezug auf O verneint werden. Einmal beseitigen auch diese das Anthropomorphe nicht durchgängig, und dann treffen P und O nur an drei von den genannten Stellen zusammen, nämlich 2, 3[b]. 13, 16[b]. 33, 22[b]. In 13, 16 aber ist P von T abhängig, welches immer קדם für לפני bietet, während O (z. B. 23, 15. 33, 26) harmlos πρόσωπον geben, und in den übrigen Stellen wird der Zufall gewaltet haben.

Anm. Wie mir scheint liegt hier ein recht deutlicher Hinweis vor, dass das Buch Ijob von einem Christen übersetzt worden ist. Im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. wäre es einem Juden nicht mehr möglich gewesen, so unbefangen zu sein. Die Targume lehren das. Andre Merkmale lassen sich nun freilich nicht nennen. Aber vielleicht haben doch gewisse Anschauungen und Denkweisen die Übersetzung (dem Urheber selbst unbewusst und ohne Absicht) beeinflusst, die christliche Art an sich tragen: 4, 20[b] ist לנצח von יאבדו in P getrennt, und somit kein ewiger Tod des Menschen ausgesagt | 7, 7[a] „dass der Geist lebt, und mein Auge wird noch wieder Gutes sehen" (die Seele ist unsterblich;

aber wie kontrastiert das mit 6[b]!) | 8, 19[b] kann man mit Bst. (bh) Et ex pulvere alio emerget übersetzen | 13, 15[a] „Wenn er mich tötet, harre ich (dennoch) auf ihn allein" (allerdings gleich dem Q[e]rē.) | 13, 21[a] Entferne deine Hand nicht von mir (ܠܐ Glosse) | 22, 4 „Und was nützt es, dass du aus deiner Furcht heraus deinen Wandel fehllos machst? Er wird dich züchtigen u. s. w." Ablehnung der knecht. Frömmigkeit). | 28, 13[b] Ihr (der Weisheit) Schatz wird nicht gefunden, ausser am Ort der Lebendigen. | 29, 18 Und ich sprach: Das arme Volk will ich erlösen (1. Übers.) | 30, 23 „Weiss ich doch, dass du mich aus dem Tode wenden wirst, zum Hause und zur Gemeinde aller Lebendigen" (vgl. 28, 13[b]), doch vgl. unter § 3 II S.

Doch ist die Anschauung der Auferstehung, wie die jüdische Litteratur jener Jahrhunderte beweist (vgl. T. 14, 14. 15, 21[b]), keine spezifisch christliche. Dazu ist der Text sicher in 7, 7[a] (> לא) und 28, 13[b] (+ ܐܠܐ) verderbt. Übersetze 8, 19[b] alius. Und vor allem fehlt in P 19, 26. 27 diese Auffassung.

Für eine Reihe von Interpolationen wurde festgestellt, dass ihr Anlass Reminiscenz aus ähnlichen Stellen gewesen ist. Auch der Übersetzer selbst ist bisweilen in dieser Weise befangen gewesen. Ich führe folgende mehr oder weniger deutlichen Stellen an:

1, 8. 2, 3 וירא vgl. 1, 1 | 2, 3 אל vgl. 1, 8 על ܚܠܦ (1, 11 על ܒ vgl. 2, 5 אל ܒ) | 4, 20[b] vgl. 14, 20[a] | 5, 18[a] vgl. Hos. 6, 1. Dt. 32, 39 | 7, 21[a] ומה ܡܛܠ ܡܢܐ vgl. v. 19[a] (Mdl) | 8, 17 גל ܫܠܝܚܘܗܝ vgl. Jes. 16, 8 ים (?) | 9, 10 עד אין ח' ܠܝܬ ܡ', vgl. 5, 9 ואין ח' ܠܝܬ ܡ', | 12, 14 pron. interr. vgl. 11, 10[b] | 12, 15[a] יעצר ܟܠܐ vgl. Ps. 106, 9 (Mdl). Vgl. 26, 12 dto | 13, 26[b] תורישני ܚܛܗ ܐܘܪܬ ܡܪ̈ܝܬܐ vgl. Ps. 25, 7 | 20, 11[a] vgl. 21, 24[b] (vgl. Textkr.) | 20, 26[a] לצפוניו vgl. v. 10[b] אונו 21[a] לאכלו | 21, 21[b] vgl. 20, 26[a] (vgl. Textkr.) | 26, 9[a] כסה ܐܦܣܝܬܐ vgl. v. 6[b] כסות | 27, 10 (vgl. 22, 26. 27)? | 28, 18. 19 vgl. Prv. 3, 14. 15. | 29, 18[b] חול ܐܝܟ ܣܘܡܟܐ (vgl. 6, 3[a]) | 29, 19[a] פתוח ܡܪܕܝܢ vgl. Ps. 1, 3 | 30, 16[a] vgl. Ps. 42, 5 (?) | 31, 23[a] איד אל ܐܬܚܒܠ vgl. 9, 34[b]. 13, 21[b] | 31, 28[a] פלילי vgl. 31, 11[b] 32, 11[b] vgl. 16, 4[c] (Textzustand?) | 32, 21[b] vgl. 14, 20[b] | 34, 12[b] יעות משפט ܢܥܘܠ ܡܕܝܢܐ vgl. 30, 12[b]. 13[a] | 36, 27[a]

vgl. 38, 37[b] (s. Textkr.) | 40, 28[b] ? | 42, 3[a] ܡܣܩܬܐ מעלים vgl. 38, 2[a] (Mdl) | 42, 3[a] + ܒܚܛܐ vgl. 38, 2[b] (s. Textkr.)

Anm. Mdl. vergleicht mit 20, 21 לאכלו ܠܡܐܟܠܗ ܥܡ Ex. 12, 4. Mit welchem Recht? — Die übrigen von Mdl. noch vermerkten Stellen sind Überarbeitungen P's (s. o. auf S. 40ff.)

Während also jegliches Tendenziöse in unsrer Übersetzung fehlt, haben doch gewisse religiöse Grundanschauungen und Erinnerungen aus biblischen Stellen hin und wieder unwillkürlich die Übertragung beeinflusst.

Die Selbständigkeit P's.

A) Das Verhältnis zu T.

Das auf uns gekommene Targum zum Ijob ist in seiner vorliegenden Fixierung nicht alt (8. Jhr.). Aber in ihm ist doch eine viel ältere Arbeit bewahrt. Und wie weit diese zurückreicht, erhellt aus der Angabe, dass schon in der Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. ein schriftliches Targum zum Ijob existiert hat.[1]

Eine der älteren Recensionen nun hat der syrische Übersetzer höchst wahrscheinlich bei seiner Arbeit mit herangezogen; denn die Berührungen zwischen P und T sind sehr zahlreicher und z. T. sehr gewichtiger Natur. Es ist freilich nicht möglich, was die wörtlichen Übereinstimmungen angeht, durchgängig richtig zu scheiden zwischen den Folgen einer Benutzung des einen durch den andern und den bedeutungslosen Folgen der im wesentlichen gemeinsamen Sprache.

Es ist derselbe Sprachschatz vor allem, der P und T oft wörtlich zusammentreffen lässt. Doch ist keine Frage, dass der grösste Teil der Übereinstimmungen anders zu erklären ist. Wie kommt es, dass P und T an ein und derselben

[1] Vgl. den ältesten Bericht darüber in Tosephta Schabbath c. 14. (Jerus. Schab. c. 16, § 1; Babyl. Schab. f. 115[a]; Traktat Sopherim 5, 15).

Stelle denselben Ausdruck gebrauchen, wo ihre Sprache mehrere bietet? Wie kommt es, dass sie in der Wahl der Genera Verbi, den Konjugationen, der Tempora bisweilen eins sind, dass ganze Sätze wörtlich identisch sind? Hauptsächlich aber wie kommt es, dass in Auslegung und Auffassung auch bei wörtlicher Verschiedenheit so überraschende Übereinstimmungen vorkommen? Freilich muss P ganz eklektisch verfahren sein; denn streckenweise ist überhaupt keine Berührung zu spüren. Und haggadische Bestandteile sind gar nicht übernommen. Vermutlich haben solche P auch gar nicht vorgelegen. Mit der Annahme, dass die Verwandtschaft eine weitere sei, dass P nur die mündliche targumische Tradition gekannt habe, kommt man nicht aus, wegen der wörtlichen Übereinstimmungen. Aber vielleicht hat P kein vollständiges Targum vor sich gehabt, woraus sich dann z. T. erklären würde, dass P an schwierigen Stellen T so wenig zum Wegweiser nimmt. Dass der Berührungen in der noch unversehrten Pešita mehr waren als jetzt, ist mir zweifellos. — Den Nachweis von alledem wird die unten zu gebende Kollation der gemeinsamen Abweichungen von Mas hinreichend liefern.

Insofern also ist P gegenüber T nicht selbständig, als sie dessen Übersetzung zu Rate zieht, prüft und, wenn es ihr gerechtfertigt scheint, sie auch im Wortlaut sich zu eigen macht. In der Auslegung können wir sagen, dass P eine mit T wesentlich gleiche exegetische Tradition gekannt hat.

B) Das Verhältnis zu O.

Bei der Besprechung der Interpolationen P's waren die Indizien nur äusserst schwach, dass der Text P's nach der Entstehung O zu Liebe überarbeitet worden sei. Die Möglichkeit ist so gut wie ausgeschlossen. Somit ist auch für die überhaupt sich findenden Berührungen mit O der eine a priori mögliche Erklärungsgrund genommen. Es

bleibt hier demnach zu prüfen, ob das gesammelte Material so geartet ist, dass Abhängigkeit des Übersetzers selbst von O angenommen werden muss. Ausführlich soll dasselbe § 4, 1. folgen. Ich muss mich daher hier beschränken und nur die Stellen selbst je nach der Beurteilung, unter die sie meines Erachtens nach fallen, gruppieren. Ich gedenke nämlich den Nachweis zu führen, dass nur eine verschwindende Minderheit von Stellen den Gedanken an Abhängigkeit im Ernst nahe legt.

Das versteht sich ja von selbst, dass eine Benutzung der O, wenn sie stattgefunden hat, bei dem sehr wenig lobenswerten und willkürlichen Charakter dieser Übersetzung nur eine sehr gelegentliche und überlegte gewesen sein kann. Das lässt sich auch bei P wohl verfolgen; denn bei wichtigen Stellen verfährt sie durchweg selbständig, und weicht fast überall zu Gunsten des Hebr. von den O ab, da, wo die Verschiedenheit der Übersetzer und des Originals überhaupt eine bedeutendere zu nennen ist. Wo Übereinstimmung sich findet, ist sie ganz sporadisch und zwar in vielen Fällen dabei mit grossen Verschiedenheiten so verquickt, dass man zweifeln muss, ob P bei solcher Entfernung von O in unwichtigeren Dingen bei ihr sollte zu Gaste gegangen sein.

Ich gehe nun daran die Zahl der Berührungen unter Kategorien zu bringen, von denen jede einen Einwand gegen die Abhängigkeit bezeichnet. Das Verfahren ist nur ein summarisches; denn die Sonderung kann keine ganz reinliche sein, schon deshalb nicht, weil für eine Reihe von Stellen mehrere dieser Kategorien zugleich zutreffen, und weil nicht für jede Stelle das betreffende Urteil mit derselben Sicherheit gefällt werden kann:

1) Die Berührungen sind zugleich solche zwischen P und einer der andren alten Übersetzungen,

a) für T in Anspruch zu nehmen sind:

1, 12 und 2, 6. 3, 20^{a}. 7, 9. 12, 8^{a}? 13, 11^{a}. 19, 17^{b}. 20, 4^{b}? 22, 9^{b} 21^{b}. 24, 5^{a}. 24, 18^{b}—20 (optative Fassung) 29, 22^{b}. 31, 5^{a}. 33, 17^{a}. 37, 6^{a}. (vgl. die Berührungen zwischen P T O § 4, 2 Anh.).

b) für A 5, 7^{b}. 19, 13^{a}. 33, 16^{b}.

c) für Σ 5, 7^{b}. 19, 13^{a}. 21, 3^{b}. 34, 5.

2) Unsicherheit im Texte O's:

1, 1^{a} + τις (> cod. Alex.) 1, 3 (Dubl.) 7, 15 (vgl. Swete S. 533). 24, 1 (Dubl.) 27, 18^{a} (Dubl.) 36, 5^{a}.

3) Verdächtigkeit des Textes von P:

21, 11^{a}. 12^{b}. 32, 2^{a} und 3^{a}. 33, 9^{a}. 35, 11^{a}. 39, 27^{b}.

4) P nimmt das hebr. Etymon herüber:

1, 3^{b}. 6, 19^{a}. 13, 28^{a}. 21, 10^{b}. 17^{b}. 36, 23^{a}. 37, 6^{a}.

5) P steht Mas näher als O:

10, 17^{b}. 20^{a}. 20^{b}. 12, 12^{b}. 34, 27^{a}. 36, 23^{a}. 38, 7^{a}.

6) P und O sind nur ganz partiell übereinstimmend:

1, 7. **2**, 13 (O ganz kurz). **3**, 3. 12^{b}. **4**, 6. 16. **5**, 3. 5^{a}. 13^{b}. **6**, 4^{a}. 5. 19. 21. **7**, 10. 13. 14. 15. **8**, 14. **9**, 4^{a}. 29. 30^{b}. **10**, 8^{b}. 17^{b}. 20$^{a\,b}$. **12**, 12. 16^{b}. 18^{a} (sachlich völlig ungleich). **13**, 1. 18. 28. **14**, 14. **15**, 29^{b}. 32^{a}. **16**, 5^{b}. 13^{a}. 19^{b} (P plur.) **18**, 8^{a}. 13^{a}. **19**, 23^{b}. **20**, 4^{b}. 10^{a}. 26^{c}. **21**, 10^{b}. 11. 17^{b}. **22**, 2^{b}. 3. 21^{a}. 25^{a} (P 24^{a} בצר richtig) **23**, 5^{a}. 7^{b}. 11^{b}. 12^{a}. 14^{a}. **24**, 1. 5. 10^{b}. **26**, 14^{a}. **27**, 10. 15^{b}. **28**, 24^{a}. **29**, 22^{b}. **30**, 17^{b}. 25^{a}. 30^{b}. **31**, 5^{b}. 7^{b}. 7^{c}. 9^{a}. 9^{b}. 23^{a}. 24^{b}. 34^{b}. **32**, 2^{a}. 3^{a}. 9^{a}. 21. 22 (vgl. für O 34, 19; für P 14, 20) **33**, 15^{a}. 16^{b}. (O יְחַתֵּם P יְנַחְתֵּם) 17^{a}. 17^{b}. 19^{a}. 25^{a}. **34**, 10^{a}. 27^{a}. 34. 36^{b}. 37. **35**, 11. 14. **36**, 5^{a}. 23^{a}. **38**, 7^{a}. 10^{a}. 20^{b}. 38^{b}. **39**, 5^{b}. 10^{a}. 10^{b}. **40**, 19^{a}. **41**, 26^{b}. **42**, 3^{b}.

7) P folgt nur seiner Gewohnheit (vgl. S. 50ff):

1, 7. 3, 10^{a}? 20^{a} (vgl. 37, 10^{a}) 4, 13^{a} (vgl. 7, 14^{b}) 7, 14^{b}. 12, 12^{b} (+ ב). 13, 11^{a} (vgl. 41, 17^{a}). 14, 10^{b}. 15, 32^{a}. 17, 7^{a}. 20, 8^{a}. 31, 5^{b}. 7^{b}. 7^{c} 9^{b} (+ ل). 33, 15^{a}

(vgl. 4, 13^{a}. 7, 14^{b}). 25^{a}. 36, 23^{a} (vgl. 34, 13^{a}) 38, 4^{b}. 18^{b}. 23^{a} (vgl. 22^{b}) 42, 7^{c} (vgl. 8 Schl.)

8) P und O treffen in Erklärungen zusammen, die am Wege liegen:

1, 13 (v. 6—12 sprechen von der Umgebung Gottes, 13 wieder von Ijobs). 3, 3^{b}. (+ אמר). 10^{a}. 7, 9^{a}. 9, 4^{a}. 13, 1^{a}. 14, 10^{b}. 16, 5^{b}. 24, 5^{a}. 32, 6^{b}. 10^{b}. 32, 25^{a}. 34, 27^{a}. 38, 4^{b}. 18^{b}.

9) Ein jeder übersetzt, wie es von vornherein nahe liegt: 1, 15 (ebenso 16, 17, 19 > רק) 3, 3^{b}. 10^{a}. 20^{a}. 5, 13^{b}. 21^{a}. 6, 19. 7, 14^{b}. 9, 4^{a}. 15^{a} (richtige Vokals.) 12, 8^{a}. 11^{a}. 12^{b} (+ ב parallel 12^{a}) 13, 1^{a}. 14, 3^{b}. 20, 8^{a}. 21, 3^{b}. 8^{a}. 22, 17^{b}. 21^{b}. 23, 2^{b}. 7^{b}. 14^{a}. 24, 5^{a}. 18^{b}—20 (optative Fassung) 27, 15^{b}. 29, 16^{b}. 30, 17^{a}. 17^{b} (nach עצם) 32, 6^{b}. 10^{a} (vgl. 21, 3^{b}) 10^{b}. 33, 15^{a}. 17^{a}. 17^{b}. 19^{a}. (dasselbe subj.) 25^{a}. 34, 10^{a}, 27^{a}. 34^{b}. 36^{b}. 35, 14^{b}. 37, 6^{a}. 7^{b}. 38, 4^{b}. 5^{a}. 18^{b}. 39, 21^{a}. 27^{b}. 40, 19^{a}. 41, 26^{b}. 42, 7^{c}. 42, 8.

10) nötige Auffassungen:

1, 15^{a}. 3, 3^{b}. 6, 21^{b}. 14, 3^{b}. 34, 27^{a}.

11) Übereinstimmung in unbedeutenden Punkten:

1, 1. 13. 14. (16. 17. 18) 3, 20^{a}. 7, 14^{b}. 12, 11^{b}. 12^{b}. 13, 1^{a}. 19, 23^{b}. 20, 8^{a}. 21, 2^{a}. 17 (suff.) 22, 2^{b}. 21 (שלם) 23, 10^{b}. 14^{a}. 27, 15^{b}. 29, 16^{b}. 30, 30^{b} (kollekt. geboten) 32, 3^{b}. 33, 19^{a} (nur in der Vokalisation) 34, 37. 35, 14^{b}. 37, 13^{a}. 38, 4^{b}. 5^{a}. 18^{b}. 29^{b}. 39, 10^{b}. 27^{b}. 42, 9^{a} 42, 11^{a}.

12) Die Übersetzungen entsprechen einer von Mas abweichenden Lesart:

1, 1? 12? 13? 14 (16. 17. 18)? 16 ܘܒܪ̈ܚܘܬܐ (anders v. 15). 18 (> יין) 3, 21^{b}? 5, 3^{b}. 13^{b} (vgl. T) 17^{a}. 6, 15^{b} (> אפיק) 21 (לי) 7, 9^{a}? 9, 9 (כימה am Anf.) 29^{b}. 33^{a} (לו; vgl. die Jussive) 10, 8. 20^{a} (יְמֵי חדלי שית) 20^{b} שעה (vgl. Beer S. 66) 12, 11^{a} (> הלא) 14? (vgl. S. 95) 12, 16^{b}. 13, 18^{a}. 14, 3^{b}. 14^{b}. 15, 6^{b}. 29^{b}? 32^{a} (תמל) 16, 5^{b}? 7. 13^{a} (יפלח)?

18, 8^{a}. 13^{a} (יאכל verdächtig vgl. 13^{b}) 19, 13^{a}? 23^{b}? 21, 8^{a}. 11? 12^{a} (vgl. T) 17^{a}? 22, 3^{a} (> P) 17^{b} לנו. 21^{b}. 23, 2^{b}? 5^{a} ܝܼܢ. 24, 1. 27, 10^{b}? 18^{a}. 30, 25^{a}? 31, 9^{a}. 23^{a}. 34^{a} (רבה) 32, 3^{b}? 33, 9^{a} (vielleicht Dittographie aus 8^{a}). 17^{a}. 17^{b} (> מ vgl. 17^{a}) 25^{a}? 30^{a} (> ל) 34, 27^{a}. 36^{b}. 35, 11. 36, 5^{a}. 23^{a}? 37, 7^{b}. 24^{b} (לו)? 38, 10^{a} (vgl. 11^{b}) 39, 5^{b} (ערוד > nach פרות—) 21^{a}. 40, 5^{b}. 42, 8. 9^{a}. 11^{a}.

Sonach bleiben als eventuelle Spuren einer Benutzung: 1, 7? 13^{a}? 14? 15. 16. 3, 4^{a} (!) 3, 10? 12^{b}. 21^{b}. 4, 16. 6, 4^{a}? 7, 15. 8, 14^{b} (vgl. O v. 14^{a}) 9, 4^{a}? 30^{b}. 10, 7^{b}? 17^{b}? 11, 19^{b}. 12, 8^{a}. 14 (Condit. und aktive Frage) 13, 1.? 15, 29^{b} (יטה)? 16, 5^{b}. 19^{b}. 20, 4^{b}? 8^{a}? 21, 2^{a}. 12^{a}? (vgl. T) 12^{b}? 17? 24^{a}? 24, 10^{b}. 27, 10. 28, 24^{a}. 31, 5^{b}? 7^{b}. 7^{c} 9^{b}? 24^{b}. 25$^{a.b}$. 26$^{a.b}$. 32, 1^{b}. 3^{b}? 6^{b}? 9^{a}. 21^{b}. 22^{a}? 33, 8^{a}? 9^{a}(!) 25^{a}? 34, 5^{b}. 37, 24 (wenn לו nicht Lesart) 38, 7^{b}. 10^{a}? 20^{b}? 23^{a}. 38^{a}. 38^{b}. 41^{a} (T) 39, 10^{a}? 41, 26^{b}?[1]

Bei der scheinbar recht grossen Zahl der Stellen, die zu nennen waren, kann nicht stark genug hervorgehoben werden, dass die Übereinstimmung durchgehends nur inmitten völliger Abweichungen sich findet, und dass sie sich nie über mehrere Worte erstreckt, geschweige denn, wie bei T, einen Halbvers oder grösseren Passus einnimmt; dazu, dass darunter keine von wirklicher Evidenz, geschweige denn überraschender Natur sich findet.

C) Das Verhältnis zu den andren drei griechischen Übersetzungen.

Die Menge der irgend nennenswerten Berührungen zwischen P und A beläuft sich auf fast 40, derjenigen

---

[1] In folg. Stellen sieht Mdl. mit Unrecht Berührungen zw. O u. P: 12, 23. 18, 9^{b}. 22, 30 gehören Θ an; 3, 6^{b} entspricht dem יחד nicht αριϑμηϑειη, sondern ^{ε}ιη; 21,13^{b} hat ܫܠܡܘ mit εκοιμηϑησαν nichts zu thun; 16, 7^{b} > כל, aber P ܡܣܝܒܪܘܬܐ O σεσηποτα. Ausserdem vgl, 6, 15^{b}. 28^{b}. 11, 2^{b} (ܡܡܠܠ ܦܨܝܚܐ ο ευλαλος). 16, 10. 38, 7^{a} (Br.) 16^{b}. 32. 40, 30.

zwischen P und Θ sowie P und Σ jedesmal auf über 60. Vgl. § 4, 3.

Wenn man bedenkt, dass uns ja nur spärliche Fragmente dieser drei Übersetzungen vorliegen, sind die Zahlen recht ansehnlich. Auf Grund einer einzigen Berührung hat Cornill für den Ezechiel (S. 154) angenommen, dass P und Θ eine gemeinsame Tradition vorgelegen habe. — Jedenfalls kann man sich auch in bezug auf den Ijob des Eindrucks nicht erwehren, dass hier ein Zusammenhang zwischen dem Syrer einer- und den drei griechischen Übersetzern andrerseits besteht. In Vokalisation, Auslegung u. a. treffen sie oft so nahe zusammen, dass Zufall ausgeschlossen ist. Zunächst werden jene und P hebräische Vorlagen gehabt haben, die eine und dieselbe Handschrift voraussetzen, in der vielleicht bereits die vokalische Lesung hie und da angedeutet war. Sodann gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass die Absicht bei allen vier Übersetzungen wortgetreue Wiedergabe ist. Wo sie in bezug auf die Konsonantenlesung übereinstimmen, ist uns der Wortlaut des derzeitigen hebräischen Textes bezeugt.

Wie auffallend die Berührungen sind, erhellt aus den syrohexapl. Übersetzungen von Stellen der drei Griechen, die wörtlich oder z. T. wörtlich mit P übereinstimmen.

Ob Benutzung stattgefunden hat, muss allerdings, so beklagenswert es ist, Problem bleiben. Aber wunderbar ist es nicht, wenn P die nicht lange vor ihm entstandenen und von denselben Intentionen geleiteten Übersetzungen bei seiner Arbeit mit herangezogen hat. Gleichviel ob P Christ war oder nicht, einem Manne, der das Targum den in christlichen Kreisen allgemein gebrauchten O vorgezogen hat, mussten auch die von den Juden benutzten neueren Bibelübersetzungen (A und Θ) zur Hand sein.

Und damit bin ich am Ende mit dem, was zur Charakteristik der Pešita zu Ijob zu sagen war. Das Resultat, welches sich hinsichtlich der Verwendbarkeit P's für die Textkritik ergiebt, ist kurz so zu formulieren:

P ist in ungleich höherem Grade als die O geeignet, der Textkritik zur Stütze zu dienen. Eine ganze Reihe nicht zu unterschätzender Emendationen werden durch sie empfohlen und eine noch grössere Reihe von Stellen der Mas. werden durch sie O gegenüber bestätigt.

Ebenso bildet sie für die exegetische Tradition ihrer Zeit einen brauchbaren, wenn auch mit aller Vorsicht zu verwendenden, Zeugen, auch da wo T A Θ Σ nicht zur Bestätigung herangezogen werden können.

§ 3. Kollation der Abweichungen.

Das folgende Verzeichnis soll alle die Stellen aufführen, an denen der Syrer eventuell einen von Mas. abweichenden Text voraussetzt.

Dabei ist es durch die voraufgegangenen Erörterungen (§ 1 u. 2) von vornherein gerechtfertigt, dass Differenzen, die auf Ungenauigkeiten bzw. Eigentümlichketien des Übersetzers sowie andrerseits auf nachheriger Veränderung seines Textes beruhen, beiseite gelassen werden. In Br.'s (Mdl's) Kollation zähle ich cr. 300 solcher Angaben, die den Textkritiker nur irre führen können.[1] Einigermassen fallen derartige Differenzen erst dann ins Gewicht, wenn sie auch innerhalb der hebr. Textüberlieferung und bei andren alten Übersetzern sich vorfinden, aber auch dann nur unter Umständen, die vorsichtiger Prüfung unterliegen.

[1] Vgl. Heft II 1898 dieser Ztschr. S. 307.

Sobald nur der Sinn unverändert und unberührt bleibt, sind daher beispielsweise alle Abweichungen unberücksichtigt zu lassen, die die Kopula betreffen (Sie sind zurückzuführen auf Verwendung der syrischen Asyndese, der Hypotaxe, der Wiedergabe des hebr. impf. durch ܘ c. perf., auf freien Gebrauch des ܘ als Interpunktionszeichen u. a. m.),[1] ferner solche, die auf Ungenauigkeit oder Methode P's in der Wiedergabe von Partikeln (Präpositionen,[2] Conjunktionen[3] u. a.), Suffixen,[4] des Numerus[5] u. dergl. beruhen. —

Desgleichen werden Abweichungen im Numerus[6] und Modus,[7] in Interpunktion,[8] Person,[9] Konjugation[10] u. ä. nur

---

1 Vgl. dagegen Br. ganz besonders zu: 1, 7. 16 ff. 22. 2, 2. 10. 3, 15b. 6, 15b. 7, 2a. 19a. 10, 2b. 14, 2a. 15, 17b. 31a. 32a. 16, 2b. 4c. 8c. 9b. 10a. 11a. 13a. 14b. 17, 1a. 12b. 14b. 18, 5a. 19, 18a. 20, 15a. 22b. 23b. 26c. 21, 19b. 20a. 22, 27a. 23, 4a. 24, 6a. 11a. 11b. 13b. 14b. 26, 5b. 13b. 27, 6a. 7a. 19b. 28, 2a. 6a. 20a. 29, 1a. 2b. 5a. 8b. 21a. 22a. 30, 22a. 28b. 31, 8a. 9a. 37a. 38a. 32, 10b. 11. 19a. 33, 25b. 27a. 33a. 34, 29. 37a. 35, 7a. 36, 7b. 11a. 14a. 26b. 27b. 32a. 37, 1a. 4a. 5a. 5b. 6b. 16b. 18a. 19b. 20b. 38, 14a. 23b. 26b. 39, 1b. 16b. 21b. 26b. 40, 7b. 9a. 25b. 41, 3a. 4a. 11a. Hier steht P einsam da, während sonst mehr oder weniger Zeugen ihm beitreten.

2 Vgl. dagegen Br. zu 1, 15. 5, 11b. 6, 10c. 7, 14b. 20b. 19, 15a. 29, 23b. 34, 11a. 35, 2a. 6a. 36, 33b.

3 Vgl. dagegen Br. zu 7, 20a. 8, 6b. 9, 27b. 10, 3b. 12, 2a. 14, 21a. 15, 7b. 9a.b. 14b. 31, 8a. 17a. 33b. Ausserdem 1, 11. 15, 9b. 16, 19a. 32, 2a. 5a u. a.

4 Vgl. dagegen Br. zu 9, 11a. 13, 22a. 16, 9a. 17, 9b. 18, 9a. 19, 11b. 16a., 27, 15b, 29, 11b. 32, 3b. 33, 8b.

5 Vgl. dagegen Br. zu 5, 33a. 6, 23a. 29a. 14, 7c. 15, 30b. 16, 9c.

6 Vgl. dagegen Br. zu 4, 10b. 11b. 10, 6a.b. 14, 17a. 15, 21a. 34b. 16, 11b. 21, 3b. 22, 9b. 26, 14c. 29, 19a.

7 ibid. 24, 14b. 15, 35a. 33, 11a.

8 ibid. 9, 21b. 15, 16b. 30, 6a. 7b. 8a. 18a. 33, 15b. 34, 26a. 35, 12c. 37, 4c. 38, 8b, 17b. 18b. 41, 5b. 15b.

9 ibid. (4, 16a). 7, 20c. 20, 4a. 23, 14a. 30, 20b. 32, 14a. 34, 5a.

10 ibid. 20, 3a. 20b. 23, 14a.

dann vermerkt, wenn sie aus dem Konsonantentext als solche festgestellt werden können.

Dadurch wird die so wie so schon nötige Ausdehnung der Kollation aufs willkommenste verringert. Es lässt sich nicht vermeiden, auch solche Abweichungen einzureihen, bei denen offen gelassen werden muss, ob sie wirklich auf andrer Lesart oder nur auf eigentümlicher Auslegung u. s. w. beruhen. Ist das erstere der Fall, so gilt dann wieder zu prüfen, ob der Syrer einen so und so vorgefundenen oder irgendwie zurechtgestutzten Text voraussetzt. Das lässt sich, wie zu erwarten, vielfach überhaupt nicht feststellen, wird aber in der Regel durch möglichst knappe Bemerkungen anzudeuten sein.

Im Interesse des bequemen Überblicks wäre nun eine Teilung der Masse geraten. Baethgen (a. a. O.) hat in den Psalmen nach der Übereinstimmung mit einer oder mehreren der alten Übersetzungen geordnet. Jedoch empfiehlt sich dies hier nicht wegen der verhältnismässig sehr geringen Anzahl und der oft fraglichen oder geringfügigen und partiellen Art der Übereinstimmungen. Die Berührungen P's mit den andren Übersetzern wird der folgende § 4 in tabellarischen Übersichten bringen, während hier durch die Zeichen OTAΘΣV nur ein vorläufiger Hinweis gegeben wird.

Es würde in mancher Beziehung vorteilhaft sein, nach der Natur der Abweichungen (Zusätze, Auslassungen, abweichende Vokalisation u. s. f.) zu gruppieren. Doch ist das ohne lästige Wiederholungen und ohne Beeinträchtigung des praktischen Gebrauchs nicht durchführbar. So bleibt nur, die Reihenfolge der Kapitel und Verse innezuhalten:

Vorausgenommen wird nur:

I.

P's Stellung zu den Varianten des hebr. Textes.

1) Den Abweichungen der Kodizes.

Hier hat Stj. a. a. O. III S. 78ff. das Nötige gebracht.

2) Den Differenzen der Orientalen und Occidentalen (vgl. Baer-Delitzsch, App. crit. et mas. II S. 56—58).

P bestätigt die Orientalen:

2, 7 ועד (Q'tib u. Q'ri) ܘܥܕܡܐ | 5, 5 Q'tib יְשׁאף ܘܢܫܪܦܘܢ | 21, 14. 17 מִמֶּנּוּ ܡܢܟ | 26, 12 ובתבונתו (Q'tib u. Q'ri) ܘܒܣܘܟܠܗ | 30, 13 Q'tib להיתי ܚܠܦ ܡܛܠ ܕܗܘܘ (d. i. לְהָיְתִי) | 31, 7 Q'tib מאומה ܡܕܡ | 33, 19 ורוֹב (Q'tib u. Q'ri) ܘܣܘܓܐܐ TΘV | 34, 14 ישים Orient. Q'tib ישיב ܡܦܢܐ | 37, 19 Q'tib הודיענו ܐܘܕܥܢܝ | 41, 4 לא (Q'tib u. Q'ri) ܠܐ (vgl. 23, 8. 13. 41, 2).

P bestätigt die Occidentalen nur:

14, 15 למעשה ܥܒܕ | 22, 24 ושית ܘܐܦܢܐ (Orient. Q'tib ישית)| 27, 15 Q'tib במות ܒܡܘܬܐ | 40, 22 יסבוהו ܘܡܛܠܠܝܢ ܠܗ.

3) Den Anmerkungen der Masoreten (vgl. Baer-Delitzsch VIII S. 69—72):

A. Q'tib und Q'ri.

a) P geht mit dem Q'tib:

6, 2 והיתי als וְהָיְתִי vgl. 30, 13 | 10, 20 יחדל P חדלי | 14, 4 לא | 5 חקו (ܢܡܘܣܐ sing., vgl. ܚܘܩܗ) | 15, 22 וצפו vgl. Dillm. S. 136 | 16, 16 חמרמרה (a ur m pl) | 19, 29 שדין TAΘV | 24, 1 וְיָדְעוּ | 26, 14 גבורתו (= cod. 10) | 27, 15 שרידו| 31, 11 והיא (?) | 20 חלצו | 33, 28 נפשי | וחיתי | 37, 12 בתחבולתו (P לות —).

b) P geht mit dem Q'ri:

2, 7 ועד | 5, 18 וידיו | 6, 29 ושבו | 7, 5 וגוש (ܘܩܘܠܡܘܣ) | 9, 30 במי VT | 10, 20 וחדל (ܦܪܘܩ)? | 13, 15 לו ATV Saad.| 15, 15 בקדשיו | 16, 16 (חמרמרו nur l) | 21, 20 עיניו | 26, 12 ובתבונתו | 26, 14 דרכיו (70 codd.) | 30, 11 יתרי (zu ܟܠܝܢ vgl. Heft I 1899 dieser Ztschr. S. 41) | 31, 11 היא (?) | 33, 19

ורוב ΘΣΤ | 38, 12 השחר (יִדַּעְתָּ) | 38, 41 ילדיו | 39, 26 כנפיו | 30 ואפרחיו | 40, 17 פחדיו | 42, 2 ידעתי.

c) non liquet:

(vgl. oben 10, 20. 16, 16. 31, 11)

7, 1 עלי על ܥܠ | 21, 13 יבלו ܢܫܡܠܘܢ vgl. 33, 21[a] | 24, 6 יַקְצִירוּ ܢܚܨܕܘܢ hiph. oder qal?.

B. Einige andre Unsicherheiten:

1, 21 liest P יצתי = יצאתי | 8, 21 ימלה = ימלא | 19, 2 liest P ותדכאונני (ܡܟܝܟܝܢ vgl. Textkr. in 1899 S. 36 dieser Ztschr.) | 26, 9 liest P כסה (= כסות), nicht Q'ri | 31, 7 liest P מאום = מְאוּם, nicht (Q'ri) מום | 32, 18 מלתי = מלאתי | 38, 11 liest P פא = פה | 13. 15 רשים = רשעים.

I.

1[a] + ܚܕ nach איש (vgl. Br. S. 1) O. d. i. אחד (?)

1[b] ההוא — ה >. Ken. 207. Der fehlerhafte Wegfall des ܗܘ vor ܗܘܐ leicht denkbar.[1]

3 ועבדה רבה מאד ܘܥܒܕܐ ܣܓܝܐܐ ܛܒ. Mit ܥܒܕܐ giebt P das dem Hebr. analoge Etymon (ܥܒܘܕܐ impedimenta? ܥܒܕܐ grex, opus, divitiae?) vgl. Ros. S. 51, Br. S. 1. 2.

7[b] וּמֵהתהלך — מִשּׁוּט frei: ܘܡܗܠܟ — ܚܕܪܐ ohne engere Anknüpfung (ebenso 2, 2) V.

ויאמר יהוה את ܘܐܡܪ ܠܣܛܢܐ, häufige Umstellung bei P vgl. 1, 9. 2, 2. 4 u. ö.

8 כי אין ܕܠܝܬ vgl. Br. S. 6: P ܕ אשר wie Ken. 1. Doch ebenso möglich ܕ = כי.

[1] Wie hier sind auch im Folg. textkritische Nachträge gegeben, durch die das Verzeichnis der Verderbnisse (Jhrg. 1899 I S. 32—49 dieser Ztschr.) vervollständigt wird: vgl. 1, 1[b]. 3, 6[b]. 13[a] (Dubl.) 11, 3[a]. 4[b]. 7. 17, 11. 17[a]. 20, 11[a]. 22[b]. 21, 21[b]. 22, 17[a]. 23, 11[b]. 27, 8[b]. 20[b]. 30, 23[b]. 33, 23[a]. 34, 10[b]. 13[a]. 14[a]. 35, 10[b]. 36, 7[a]. 20[b]. 29[a]. 32[b]. 37, 15[a]. 22[b]. 23[a]. 38, 11[b]. 28[b]. 29[a]. 33[b]. 37[a]. 40, 24[b]. 41,25[a].

10 שכת בעדו ܐܣܓܬ ܐܝܕܝܟ ܚܕܪܘܗܝ wie 3, 23[b], wäre שכת ידך בעדו

nach ביתו + ܘܥܠ ܒܢܘܗܝ Glosse (Mdl).

11[b] יברכך ܢܓܕܦ (= יקללך) vgl. 2, 5. 1, 5. 2, 9[b] (Dillm. S. 5).

12 vor בי׳ + ܫܠܝܛ OT vgl. 2, 6.

בידך ܒܐܝܕܝܟ (3 codd ebenso) vgl. 2, 6.

13 ובניו ובנתיו ܘܒܢܘܗܝ ܘܒܢܬܗ ܕܐܝܘܒ O (vgl. Br. S. 6) d. i. et filii filiaeque Iobi, oder auch: et filii eius et filiae eius (= Hebr.) i. e. Iobi (Glosse).

בבית ܒܒܝܬ (ebenso v. 18).

> יין Ken. 30 vgl. Br. S. 6, 7.

14 + ܠܗ nach ויאמר (ebenso 16, 17, 18) O Saad. (+ له).

Br. (S. 7) scheint zu meinen, dass P wie O צֶמֶד gelesen habe; aber ܕܒܪܝܢ ܗܘܘ ܦܕܢܐ ist = היו חרשות.

15 שְׁבָא ܓܝܣܐ (sing. a ur m) ܓܝ̈ܣܐ turma, exercitus = צבא, ܓܝ̈ܣܐ latro (im sing.) שֵׁבָה (O).

רק >, mit Recht, da לבדי folgt; OV Saad. (ebenso auch v. 16, 17, 19).

16 ובנערים (vgl. v. 15 נער ܠܥܠܝܡܐ) ܘܒܪ̈ܥܘܬܐ O d. i. וברעִים.

ותאכלם ܘܐܘܩܕܬ ܐܢܘܢ ohne Bild (P's Gewohnheit).

17 שמו ܐܬܦܠܓܘ veranschaulichend; T.

18 > יין Ken. 111. 384 O vgl. 1, 13.

21 > שמה absichtlich, da man zum Mutterleib nicht zurückkehren kann.

22[b] נתן תפלה לאלהים ܐܠܗܐ ܥܠ ܦܪܘܟ = Mas., nur verallgemeinernd.

II.

4 Schl. + ܘܡܫܬܕܠܝܢ, den Zweck angebender Zusatz (Mdl.)

5 > נא O V.

5 אל עצמו ואל בשרו ∼, mit Überlegung (vgl. Perles a. a. O. S. 46).

6 vor בידך + ܡܫܠܡ OT.

בידך ܒܐܝܕܝ (3 codd ebenso).

8b בתוך ܒܝܬ Σ.

9 אלהים ܐܠܗܝ (a ܐܠܗܐ).

10 הנבלות ܫܛܝܘܬܐ ܡܢ d. i. + מן (2 codd) TV.

> (אֶת־) גם, auch nicht zum Vorhergehenden bezogen (vgl. Mx: גם אֵת) 2 Ken.

את הטוב נקבל מאת—ואת הרע ܛܒܬܐ؛ —ܡܢܗ ܘܒܝܫܬܐ, ohne anders zu lesen.

nach איוב + ܐܦܠܐ ܒܣܦܘܬܗ ܚܛܐ ܐܝܘܒ, Reminiscenz aus 1, 22.

11 nach ויבאו + ܠܘܬܗ (vgl. Br. S. 12, dessen Vermutung mir nicht zutreffend erscheint).

13b > אליו O.

13b כי גדל הכאב מאד ܕܚܙܘ؛ ܠܗ ܡܚܘܬܗ ܕܣܓܝ, kaum anders lesend.

III.

1 יומו ܝܘܡܐ؛ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ erklärend.

3 אמר ܕܐܬܐܡܪ؛ ܒܗ. P vokalisiert nicht etwa anders als Mas (נאמר), sondern interpretiert die Prägnanz (— „man sagte —") V(O).

5a יגאלהו ܢܟܣܘܢܝܗܝ, aus der Situation deutend: Das Dunkel löst ein, indem es bedeckt; P liest nicht נְעַל (Br. S. 15); V(O).

5c כִּמְרִירֵי יום ܝܘܡܐ ܡܪܝܪܝ amari diei (TVA) vgl. hebr. מְרִירִי „bitter".

6a nach אפל + ܝܘܡܐ ܗܘ. P nimmt mit Recht Anstoss daran, dass die Nacht (6a) unter die Tage gezählt werden kann (vgl. Br. 17).

6b יַחַד ܢܬܚܕܐ יָחַדְּ (√יחד) TΣV (O).

בימי ܝܘܡܬܐ؛ ܒܫܢܝܐ. Das erste ist höchst überflüssige, irrtümliche Erweiterung (beachte, dass במספר folgt), wenn hier nicht eine Dublette vorliegt.

7ª > הנה Rs 924 OV vgl. Br. S. 17.

9ª (נשפו durch ܒܪܡܫܐ).

יְקַו־ ܢܣܟܘܢ יְקַוֶּ־. P findet den Gedanken, dass die Nacht auf Licht harre, unmöglich, sieht daher die Sterne als subj. an; vgl. יראה v. 9ᵇ.

ואין ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ verdeutlichend.

9ᵇ יִרְאֶה ܢܚܙܘܢ (ur m pl l) יֵרָאֶה.

10ª בטני ܡܟܪܣܗ ܕܐܡܝ verdeutlichend, O.

11ᵇ nimmt P wohl למה, aber nicht לא (!) aus v.ª wieder auf.

12ª קדמוני ܪܒܝܢܝ קִיְּמוּנִי? (קום pi. im Sinne von: aufziehen, am Leben erhalten).

12ᵇ ומה שדים כי אינק ܘܡܢ ܬܕܝܐ ܠܡܢܐ ܝܢܩܬ. Br. meint, P lese מן statt מה. Was liest sie dann für כי? Vielmehr ist ܠܡܢܐ zweifellos מה, und כי vielleicht als מ vor שדים. V.

13ª כי ܡܟܝܠ ܕܝܢ. Vielleicht ist ܡܟܝܠ Übersetzung von עתה, dessen hypothetische Bedeutung gut wiedergebend, und ܗܫܐ dazu Dublette.

16ª כ ܐܝܟ (a ur m ܐܝܟ) Vergleiche:

לא אהיה ܐܝܟܢ ܠܐ ܗܘܝܬ = ? (pl quomodo non fui).

17ª שם ܬܡܢ.

17ᵇ יגיעי כח ܕܠܐܝܘ ܒܚܝܠܗܘܢ, ohne anders zu lesen. Die Situation ergiebt כח als Lebenskraft.

19ᵇ חפשי ܕܡܚܪܪ, vgl. 39, 5ª (ܒܪ ܚܐܪܐ). Danach ist für P v. 19ᵇ drittes subj. zu שָׁם הוא. T.

20ª יִתֵּן ܡܬܝܗܒ d. i. יֻתַּן T?OV. Beim qal ist das ungenannte subj. Gott, und so liegt diese Punktation sehr nahe.

21ª ואיננו ܘܠܝܬܗ ואין? (vgl. 3, 9ᵇ).

21ᵇ ממטמונים ܐܝܟ ܕܠܣܝܡܬܐ כמטמונים OV.

22 אלי גיל ܘܡܬܟܢܫܝܢ. Vielleicht denkt P bei גיל an (Versammlungs-) Kreis. Anders Br. S. 21.

24ª לפני ܡܢ ܩܕܡ מפני.

IV.

2 נִסָּה ܐܢܣܐ ܠ נשׂא vgl. Br. S. 22 (ΘV).

דָּבָר ܠܡܡܠܠܘ דַּבֵּר ΘV vgl. Br. S. 22.

6[a] כסלתך ܣܟܠܘܬܟ, כסלה = „Thorheit“.

6[b] דרכיך ܐܘܪܚܟ דרכך O Ken. 120.

7[b] נכחדו ישרים ܐܒܕܘ, ܬܪ̈ܝܨܐ, = Mas, im Numerus mit 7[a] ausgleichend.

8[a] און חרשי ܒܚܛܗܐ ܪ̈ܕܝ ambulantes in peccato, ܒ ist Auflösung des st. cstr. (V).

10 שחל (ܐܪ̈ܝܘܬܐ) und כפירים (ܟܦܝܪ̈ܐ) ~.

12[a] יגנב ܐܬܬܢܝܬ (wäre יְעֻנֶּה) vgl. Textkr. 1899[1] I S. 32.

13[a] מחזיונות בשעפים ܒܚܙܘܐ ܒܚܠܡܐ (בחזיונות vgl. O); ܚܠܡܐ vielleicht bloss geraten.

14[b] הפחיד ܐܬܬܙܝܥܘ (subj. רב), scheint das hiph. intrans. verstanden zu haben. V.

15[b] ܣܥܪ̈ܬܐ d. i. שַׂעֲרַר Haar (O)V.

16[a] יעמד ܘܩܡܬ [1. ps. (אעמד OA)? oder 3. fem.?]

16 תמונה מראהו ܠܝܬ ܘܚܙܘܐ ואין תמונה oder ואין מראה (O).

16 Schl. + ܘܐܡܪ, T; vgl. 1899 S. 23.

17[a] יִצְדָּק ܢܙܕܕܩ יִצְדַּק } Doch, bei der Neigung der syrischen

17[b] יִטְהַר ܢܬܕܟܐ יִטָּהֵר } Sprache, Intransitiva durch Passiva wiederzugeben, ist das nicht sicher. Vgl. aber 9, 2[b]. Der Sinn wird bei passiver Fassung wesentlich alteriert.

18[b] תהלה ܬܘܗܝܐ (vgl. Br. S. 27) ΣV.

19[a] יְסוֹדָם ܡܬܡܠܠܝܢ, nur frei = Mas, oder יְסָדָם inf. oder יְסָדוּם. Im übr. vgl. Br. S. 27 Mdl S. 17.

19[b] יְדַכְּאוּם ܢܬܡܟܟܘܢ, wenn nicht notwendig, doch wahrscheinlich = יִדַּכְּאוּ V, vgl. 5, 4[b] (Br. S. 27).

עש ܒܥܦܪܐ Ros. (S. 148): — Tribuit nomini עש „caliginis“ notionem a verbo עשש, Ps. VI, 8, quod aliqui — „caligare“ significare putant. Tenebras autem h. l. accepisse videtur

[1] Hier und im Folg. bezeichnet 1899 (bzw. 1898) den betr. Jhrg. dieser Ztschr., der den Anfang dieser Abhandlung enthält.

de tenebris mortis aut inferi, quibus tandem omnes mortales premuntur. Oder עב? (Br. S. 28).

20 משים ܠܡܣܟܢܘܬܗܘܢ ܕܡܣܪܗܒ interpoliert? (vgl. 1899 S. 23).

יאבדו . . מבלי ܘܐܒܕܝܢ . . . ܠܐ.

21 [a] נִסַּע יתרם בם ܫܩܠ ܝܬܝܪܘܬܗܘܢ ܡܢܗܘܢ wäre נִשָּׂא יתרם מהם (vgl. 4, 2). In Wahrheit übt P gegen בם Zwang, veranlasst durch ihre Auffassung des Vorhergehenden; vgl. T.

V.

2 [a] לאויל ܠܣܟܠܐ, nicht עֲוָל (Mdl: Hörfehler!) sondern = Mas. (vgl. T שטיא) Dasselbe gilt von:

3 [a] אויל ܣܟܠܐ.

3 [b] ואקוב ܘܐܬܥܩܪ ורקב O.

5 [a] רעב | אשר קְצִירוֹ ܟܦܢܐ | ܚܨܕܗ. Da P den sing. hat, kann sie nicht wie O קְצָרוֹ gelesen haben; קצר aber ist ganz unwahrscheinlich. Vielmehr P nur frei: ,,dessen Ernte" = ,,was er erntet." Br. (S. 30) Ros. (S. 160), durch ar verleitet, nehmen an, dass P רָעֵב lese. ܟܦܢܐ ist famelicus; vgl. die Erklärung des bh.

5 [b] ואל מצנים יקחהו ܘܡܢ ܡܕܒܪܐ ܢܣܒܘܢܗܝ (ואל צמא יִקָּחוּ oder ילקחו); Mdl. Br: צַמִּים; AΘΣ Ros: Retulit nostrum מצנים ad צנם ,,aridus fuit", unde Samaritanum צנמה ,,aridum", quod Samaritanus interpres Dt. VIII, 15 pro hebraeo צִמָּאוֹן ,,terra siticulosa" posuit. Et Syrus h. l. ,,tractum siticulosum", i. e. desertum intellexit.

5 [c] ושאף צַמִּים ܘܢܘܒܕ ܨܗܝܐ et perdet sitis (ΣAV); שאף ,,schnappen nach" könnte zu ,,verschlingen", ,,vernichten" geworden sein. Doch wird ושׁף = וְסָף (aber nicht וספו Br.) anzunehmen sein. צמא (Br. צְמֵיִם = צְמֵאִים) wird durch רעב v [a] empfohlen.

7 [b] רשף ܟܢܦܐ נשר? AΣ (VO) Dillm: — ,,aus יגביהו עוף erraten und sprachlich unbegründet."

9 [a] חקר ܣܟ und so im ganzen Ijob (vgl. T).

13^b נמהרה ܡܒܗܠ würde als Aktiv (TOV) ein ܗܘ oder ܗܘܐ erfordern. Es ist ܡܒܰܗܠ = Mas zu lesen.

14^a יומם יפגשו חשך ܒܐܝܡܡܐ ܢܦܓܥܘܢ ܐܝܟ ܕܒܚܫܘܟܐ. P liest nicht anders, hebt bloss die Prägnanz auf, indem sie auf v^b sieht.

15 מפיהם ܦܘܡܗܘܢ (= 19 codd T).

17^a הנה > 3 Ken. 1 (bzw. 2) Rs OV vgl. Br. S. 33.

17^b תמאם ܢܣܠܐ 3. ps. wegen v. 17^a.

18 יכאיב ויחבש ܐܠܐ ܡܟܐܒ V; vgl. Dt. 32, 39. Hos. 6, 1.

21^a בשוט ܡܢ ܡܒܗܠܐ משוט (vgl. Ken. OV) Br. משבט. Die Analogie v^b empfiehlt einerseits diese Lesart, anderseits kann sie P erst zu dieser Übersetzung veranlasst haben.

26 בכלח ܬܣܠܩ.

27 > הנה vgl. Textkr. 1899 I S. 32.

Nach Mdl. > היא, doch hat P ܗܘ.

שְׁמָעֶנָּה ܫܡܥܗ שְׁמָעֶנָּה, viel richtiger als Mas, da die Aufforderung deutlich erst mit אתה anhebt. Vgl. Br. S. 35. O.

VI.

2^b וְהַיָּתִי ܘܡܐ ܕܗܘܐ ܠܝ et quod mihi accidit = ? (וְהֹוָתִי pt. fem. c. suff. ?)

> ישאו. P will so deuten, dass Zorn und Leiden I's gegen einander abgewogen werden. V.

3^b לעו ܦܠܚ כלו?

4 עמדי ܒܒܣܪܝ interpretierend (O).

P nimmt רוחי (ܠܪܘܚܝ) als obj.; V.

4^b יערכוני א' בעותי ܘܕܚܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܬܪܓܫܢ vgl. Textkr. 1899 I S. 33. P kann nur den Plur. gelesen haben.

5^a liest P nicht הֲיִנְּק (Mdl), sondern ܡܣܬܘܣ ist = Mas.

5^b בלילו ܒܡܫܡܫܐ ohne suff. analog דשא v^a. Ohne suff. auch OV.

7^a לנגוע ܒܫܓܘܫܝܗ in perturbatione sua. Ros: Patet, Syrum — interpretatum esse „propter tangere", i. e. „propter

afflligi“, quo sensu verbum נגע supra 1, 11 occurrit. — wahrscheinlich ohne anders zu lesen.

7[b] לַחְמִי — הֵמָּה ܡܚܐ — ܠܚܡܝ d. i. הֹמָה (Mdl.) oder הָמָה (Ros. S. 204), לַחְמִי (Ros.) oder לֹחֲמִי (Mdl.), לָחֲמִי, wenn nicht nötig ist, niph. anzunehmen.

כְּדְוֵי ܐܝܟ ܕܘܝܐ כרוה.

9[a] וִידַכְּאֵנִי ܘܢܕܟܝܢܝ et purget me = Mas, nur den hebr. Stamm in aram. Bedeutung (hebr. יְזַכֵּנִי).

9[b] וִיבַצְּעֵנִי ܘܢܫܡܠܢܝ (et conficiat seu consumat me), nur ohne Bild.

10[a] בחילה ואסלדה ܘܐܫܬܡܠܐ ܬܘܒ ܒܚܝܠܐ Ros. (et implebor iterum robore): Eštaf. von ܡܠܐ d. i. completus, perfectus est; Bst. (bh): et conficiar etiam vi: Ethp. von ܫܡܠ. Also auch entweder ואמלה̊ (אׄ) oder wahrscheinlicher ואכלה (qal oder pu.); sodann בַחִיל bh (Bst.) i. e. non parcens mihi appeto mortem. Das עוד hinter ותהי ist irrtümlich wiederholt.

13[a] עזרתי ܒܥܘܕܪܢܗ עזרתו. Dementsprechend giebt sie auch ותשיה bei der Übers. ein suff. 3. sing.

14[a] למס ܕܟܠܐ, qui cohibet TV. Mx. (a. a. O.) מנע Br. מס = מָשׁ von √מוש. — Das Lamad sieht P als Accus.-Zeichen an (subj. v. 14[b]).

15 אפיק >. P streicht es als unnötig neben נחלים (wenn sie darunter „Thalgrund“ verstanden hat. Doch vgl. 41, 7. 40, 18) O.

16[a] הקדרים ܕܩܪܝܪܝܢ ܗܘܘ V; = ?

16[b] יתעלם erklärt P mit ܣܓܝ (vgl. T) als: sich reichlich decken, sich häufen, mehren.

17[b] בחמו ܘܒܚܘܡܗܘܢ, ohne anders zu lesen. P wusste mit dem sing.-suff. (unpersönlich) nichts zu machen.

20[a] בטח ܐܬܬܟܠܘ בטחו T (vgl. Br. S. 41).

21[a] לו — כי עתה ܗܫܐ — ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܠܝ — אתם (כי) (O; לי 2 codd); wenn P nicht עלי korrigiert hat, ist von ihr dem ל ein unmöglicher Sinn untergeschoben.

21ᵇ תראו (Q'ri תיראו) ܡܛܠ ܕܠܐ ܚܙܝܬܘܢ (TOV) כי לא תראו. Das לא ist durch Dittographie des לי vᵃ entstanden, כי könnte von 21ᵃ hierher geraten sein. Doch erregen beide Zusätze Verdacht und sind vielleicht spätere Eintragungen, die den Sinn P's verdeutlichen und präzisieren sollen.

23ᵃ צר ܡܥܩܢܝ צרי. Beachte aber, dass vᵇ ܥܫܝܢܐ ohne suff. (= Mas.) folgt. Das hängt mit der Bedeutung der Worte zusammen, von denen das eine ein suff. fordert, das andre ablehnt.

25ᵃ מה נמרצו ܐܠܨܬܘܢ ܕܝܢ ܠܡܢܐ = ? (V).

25ᵇ ומה יוכיח הוכח ܘܡܢ ܕܡܟܣܢ ܘܡܟܣܣ (V) d. i. — ומי הוכיח (Vertauschung von Jûdh u. Mîm). Das hebr. Intensivum giebt P durch zwei Synonyma wieder.

26ᵇ ולרוח ܪܘܚ ܘܥܠ (st. cstr.) ועל רוח.

אִמְרֵי ܡܠܠ̈ܝ אִמְרֵי [אֲמָרַי (Mdl. Br.) wäre ܡܠܠ].

נואש ܐܬܚܫܒܬܘܢ meditamini (Ros.) parallel תחשבו (geraten?) (V).

27ᵃ תפילו ܐܢܬܘܢ ܡܬܪܘܪܒܝܢ תגדילו?

27ᵇ וְתִכְרוּ ܘܡܬܟܪܝܢ et moerore afficitis (Ros. S. 229: — verbo כרה . . . tribuit notionem Syriaci ܟܪܐ . . . . , in aph. „tristitia affecit"), vermutlich וְתַכְרוּ lesend (vgl. dagegen 40, 30).

28ᵃ פנו בי ܘܚܘܪܘ (T).

28ᵇ אם אכזב ܐܡܬܝ ܘܠܐ ܐܟܕܒ vgl. die Dubl. 1899 S. 15. Wahrscheinlicher ist allerdings, dass ܐܡܬܝ erläuternd gesetzt ist. Die Frage ist sinngemäss durch die Negation ersetzt.

29ᵃ אל תהי עַוְלָה ܘܠܐ ܬܗܘܘܢ ܐܝܟ ܥܘܠܐ, nur anstatt תהי lesend תהיו (2. pl.) Zur Milderung ist vor das singulare Prädikatsadj. ܐܝܟ eingeschoben. Es fragt sich, ob P עַוְלָה personifiziert oder עַוָּלָה (=ܥܘܠܐ) = hebr. עַוָּל gelesen hat (vgl. 36, 33ᵇ).

29ᵇ צדקו ܙܕܩܘ צִדְקִי (V).

29ᵇ בה > Ken. 259 OV vgl. Br. S. 43.

30ᵇ חכי לא יבין הוות ܦܘܡܝ ܠܐ ܡܡܠܠ ܡܪܡܝܬܐ. P liest חכי (oder פי ?), wahrscheinlich יָכִין (Was der Mund bereitet,

redet er). Ros: Videtur הוות ab היה s. Chald. הוה interpretatus esse „quae vera sunt,“ et re ipsa ita se habent; ut הויה existens Exod. IX, 3.

VII.

1 צבא ܙܒܢܐ Br. (S. 44): „P—las entweder זמן oder verstand צבא = „Dienstzeit“. — Ist der Text heil?

2^{b} פעלו ܠܡܫܠܡܘܬ ܦܘܠܚܗ, bei P's Auffassung von פעל nötige Erweiterung. V.

3^{b} מֻנּוּ ܐܬܝܗܒܘ מִנּוּ OV (vgl. Br. S. 44), wenn nicht Auslegung der 3. pl. act. (sie = man), vgl. Textkr. 1899 S. 33.

4^{ab} וּמִדַּד עֶרֶב ושבעתי ܐܡܬܝ ܐܩܘܡ ܐܡܬܝ ܠܪܡܫܐ ܘܡܣܟܐ, als hiesse es: מָתַי (עד) עֶרֶב ושכבתי (Mit T ונדדית hat P nichts zu thun; vgl. Mdl.)

$4^{b\beta}$ נדדים עדי . . . ܠ ܐܡܬܝ ܘܣܒܥ entweder נדדתי (Br.) oder נדדים = Mas. (exagitatio sc. mihi est = exagitor).

5 וגוש (עפר) ܘܩܠܡܐ (ܕܥܦܪܐ) wäre וגושמי. Aber vgl. Br. S. 45, wonach P einer exeget. Tradition folgt. Also hat sie nicht geraten (Mdl.). וגוש(י).

6^{a} ארג ܡܣܟ ܕܓܪܕܐ textura araneae (ܕܓܪܕܐ? vgl. T) bh (Bst.) — h. e. textura araneae; sed hic in desectionem telae textorum est relatum. Auslegung des Hebr. der Mas.

7^{a} חיי ܚܠܘܦ (subj. ܪܘܚܝ) חַיָּה (חי?), vom Weiterleben der menschlichen Seele (Mdl. חיו!)

7^{b} לא > aus Überlegung (vgl. Textkr. 1899 S. 33).

8^{a} עין ראי ܥܝܢܐ ܕܚܙܝܐ ܒܝ עֵין ראי T.

9^{a} כלה ܐܝܟ ܕܥܢܢܐ, 9^{a} als Vergleichungssatz kennzeichnend (OTΣ); d. i. ככלה in der Vorlage (vgl. 9^{b}).

10^{b} nec cognoscet iterum locum suum. P fasst das Verbalsuffix auf als Vorausnahme des Obj. (syrische Abundanz).

12 משמר ܢܛܘܪܐ nicht unbedingt: שמר (Mdl.), vielleicht nur Personifikation (ܢܛܘܪܐ ursprünglich?)

13 ערשִׂי ישא בשיחִי משכבי ܘܡܫܟܒܝ ܠܥܪܣܝ ܥܡ ܘܐܬܡܠܟܬ d. i. ראשי אשׂא בשיחִי משכבי; ערשִׂי (Br. Mdl. >) ist nur verkannt und geändert.

14[b] ובחזיונות ܘܒܚܙܘܢܐ ומחזיונות OV. Doch kann ܒ auch auf מן beruhen.

15[a] מַחֲנָק ܐܚܢܩ ܡܢ מֵחֶנֶק (vgl. Br. S. 47).

15[b] ממות עצמותי = ܘܡܘܬܐ ܡܢ ܓܪܡܝ מות מעצמותי O. Dittographie (Mdl.) liegt nicht vor. Vielmehr kann P nach ihrem v[a] (vgl. dort) nur so übersetzen, auch wenn sie nicht so gelesen haben sollte.

17[a] תְגַדְּלֶנּוּ ܘܬܓܕܦܘܢܝ תְגָרְעֶנּוּ. Falsch Br.: aus תקטלנו verhört oder תדגלנו (ܪܓܠ).

20[a] נֹצֵר ܕ ܢܛܘܪܗ (cstr.) יֹצֵר.

21[a] ומה ܡܠܐ ܥܕܡ עד מה, doch vgl. v. 19 Anf. (Reminiscenz).

VIII.

2[b] אמרי פ' ܡܠܐ ܦ' d. i. = Mas., obgleich auch die Lesung ܡܠܐ ܦ' bzw. ܡܠܐ (ar. ملأ) = מלא פ' urspr. gewollt sein u. auf Lesung beruhen kann (כבירא als adj. fem.), vgl. Br. S. 49.

5 תשחר ܒܥܐ Beginn des Nachsatzes. Dabei ergiebt sich uz v. 4 ein guter Parallelismus: (v. 4) Wenn deine Söhne .... gesündigt haben, so sind sie bereits bestraft; (v. 5) wenn du (sc. gesündigt hast), so flehe zu Gott. — Und daran schliesst sich nun v. 6 trefflich an. Dagegen ist die Fortführung der Bedingungssätze von 5[a] bis 6[a] sehr unschön und schleppend, dazu im Gedanken unklar. Freilich spricht nach P Bildad in dieser seiner ersten Rede bereits sehr deutlich.

7[b] יִשְׂגֶּה ܢܣܓܐ יַשְׂגֶּה.

8[a] כי >.

8[b] וכונן ܘܐܬܩܢ = Mas. oder ובונן (Mdl.)? Br. (S. 50): כונן vgl. Jes. 51, 13 entspricht jüngerem כון (vgl. T כוין)

9[b] כי צל ܛܠܠܐ ܘܐܝܟ (ו)כצל TV.

11ª גמא ܐܓܡܐ lacuna vgl. Br. S. 50 (vgl. Jes. 35, 7).

11ªβ בלא בצה ܒܠܐ ܡܝܐ. Br. (S. 51) בִּצָּה scheint zu meinen, dass בלא fehlt. — Doch ist der Ort, wo kein Sumpf ist, eben trocknes Land.

12ª באבו ܒܐܒܗ = Mas., aber nach aram. Bedeutung: in fructu suo (vgl. T בגיותיה in culmine suo).

14ª אשר > vgl. Textkr. 1899 S. 33.

ܢܬܦܣܩ leitet יקוט von קטט = קצץ ab.

14ᵇ מבטחו ܒܝܬܗ ביתו oder משכנו (Ken. 252) O.

15ᵇ בו >.

16ᵇ > ganz.

17ª גל ܓܠܠܐ auf Grund desselben Textes. Vgl. Jes. 16, 8.

יְסֻבָּכוּ ܢܣܬܡܟܘܢ יסמכו (Mdl. Br.), wenn der Text heil ist (vgl. Textkr. 1899 I S. 33).

16ª רטף ܪܛܒܐ; ܐܝܟ quasi humor.

18ᵇ vor לא + ܘܐܡܪ ܠܗ, das Folgende als Citat kennzeichnend. V.

19ª מְשׂוֹשׂ ܒܪܐ מְשַׂשׂ (מְשַׂשׂ).

דרכו ܐܘܪܚܬܗ דרכיו.

19ᵇ יצמחו ܢܨܡܚ יצמח.

20 הן > V(O).

21 יְמַלֵּה ܢܡܠܐ יְמַלֵּה (oder יְמַלֵּה) subj. פיך V.

IX.

4ª macht P aus dem absolutus durch Zusatz eines ܗܘ einen selbständigen Satz V(O).

5ª ידעו ܝܕܥ ידע vgl. Br. S. 55.

5ᵇ אשר >. Doch s. Textkr. 1899 S. 33.

6ª ממקומה ܡܢ ܫܪܫܘܗܝ (vgl. O εκ ϑεμελιων)?

6ᵇ ועמודיה ܘܥܡܘܕܘܗܝ vgl. Textkr. 1899 S. 33; Br. S. 55.

7ᵇ בעד ܒܐܦܘܗܝ. Liest P בפני (בעיני)? — oder erläutert sie, dass es auf den Schein der Sterne ankommt?

8 b ܥܠ ܬܘܩܦܗ במתי (cstr.) vgl. T רום תקוף.

9 ܥܒܕ ܘܟܝܡܬܐ ܘܓܢܒܪܐ setzt die Reihenfolge: כימה (ו)עש וכסיל voraus (vgl. 38, 31 u. O) P liest עַיִשׁ.

9b ܘܐܣܪ̈ ܥܠ וחדרי, von $\sqrt{}$חדר = ܣܪ̈ ambire; der Umkreis (sc. der Gestirne) um den Süd; liest wie Mas.

10a ܠܐ, עד אין Reminiscenz aus 5, 9 (ebenso v. 10b).

11 a ܐܢܐ ܠܐ ܚܙܐ אראה ausführend (oder vgl. mit Br. ו vor יחלף).

11 b nach ויחלף + ܣܪ̈ܝ, ausführend.

12a ܢܦܢܝܘܗܝ ܡܢܘ ישיבנו.

13b ܓܢܒܪ̈ܐ רהב (vgl. 26, 12b) רַבִּם? (Br. רוב, רבה); nicht andre Lesart, sondern Verlegenheitsauskunft (T) [Reminiscenz an Gn. 17, 5 (רהם = ܣܓܝܐܐ)? vgl. P in 26, 14c].

14a ܐܦ ܐܢܐ ܕܝܢ אף כי אנכי auf Grund desselben Textes.

14b ܘܐܣܒܪ אבחרה.

15a ܠܝ ܠܐ ܐܙܕܕܩܬ אשר אם צדקתי vgl. Textkr. 1899 S. 33; sonst — אם לא statt אשר אם; vgl. Θ.

אֶעֱנֶה ܐܬܚܢܢ אֲעֻנֶּה vgl. Br. S. 57 O.

15b לְמִשְׁפְּטִי ܘܒܕܝܢܝ לִמְשֹׁפָּטִי (O) oder, wenn ܘܒܕܝܢܝ zu lesen, = Mas. (mit eigner Deutung) TV.

16b ܥܕܡܐ ܕ כי donec עד כי Korrektur.

17a ܒܥܠ ܥܠܥܠܐ ܕܪܘܚܐ בִּשְׂעָרָה (T) d. i. בִּשְׂעָרָה, allerdings sehr frei übersetzt (weshalb die Dublette, vgl. 1899 S. 15).

ܡܣܚܦ ישופני = Mas. (שוף zerschlagen).

19 הנה — לכח ܗܘ — ܒܚܝܠܐ; das ܒ wäre nicht von Gewicht, wenn nicht im ganz parallelen למ' (v.b) das Lamad von P beibehalten wäre; also בכח.Σ(V); הוא ist vorzuziehen, הנה wäre sehr ungewöhnlich gebraucht. ܗܘ kann aber auch היה sein. V.

19bβ ܢܬܒܥܢܢܝ יועדני יועדנו. Der plötzliche Übergang in die direkte Rede ist kaum ursprünglich. Vgl. Br. S. 59.

21 gliedert und liest P wie Mas. (— animam meam; sprevi —); auf die jetzige Interpunktion ist nichts zu geben. (Vgl. dagegen Mdl.)

23ª שוט ܫܘܛܗ שוטו, nicht (so Br.) שבטו.

23ᵇ למסת ܡܫܘܬܐ ܘܥܠ vgl. Textkr. 1899 S. 34. P denkt an מאם.

24ª נִתְּנָה ܝܗܒܗ נְתָנָהּ, obj. ארץ, subj. Gott.

שפטים יכסו ܕܝ̈ܢܐ ܡܟܣܐ שפטיה יכסה.

24ᶜ אם לא אפוא מי הוא ܡܣܝܒܪ ܡܢܘ ܪܘܓܙܗ ܐܠܐ aber wer verträgt seinen Zorn? ܐܠܐ sed = אם לא (!), sodann אפו מי נשׂא.

26ª אֵבֶה ܕܒܟܒܝܬܐ אֵיבָה cod. 47.

27ª אם אמרי ܥܡ ܡܪܝ cum amaritudine mea. P fand wahrscheinlich אם מרי vor und änderte in עם; מְרִי? מרורי?

27ᵇ פני ܦܢܝ vgl. (9, 27ª) 10, 1ª; hier aber scheint P nicht שיחי sondern פְּנִי vorauszusetzen, obgleich auch die Dublette (ܡܠܠ) auf ersteres weist (s. d. 1899 S. 15).

אבליגה ܐܘ ܡܬܐܒܠܢܐ V; = ? (vgl. auch d. Dubl. 1899 S. 15). Beachte die Struktur (Kondit.) von v. 27ᵇ.

28ᵇ vor ידעתי + ܕ, ܝܕܥܬ, den log. Zusammenhang betonend.

29ª אנכי ארשע ܐܬܚܝܒܬ ܠܝ ܐܢܐ (V); הן כי ארשע.

29ᵇ איגע — זה ܠܗ ܐܢܐ ܡܫܬܡܥ — ܐܝܢ (O) d. i. אנוע — זה;
P wendet kausativ.

30ᵇ וַהֲזִכּוֹתִי ܐܘ ܘܐܬܕܟܝܬ וְהִזִּכּוֹתִי parallel vª. O.

בר als cstr. (כפי gen.), vgl. O.

31ᵇ ותעבוני ܡܢܗ ܘܬܛܡܫܢܝ auf Grund desselben Textes.

33ª לא ܐܠܘ ܗܘܐ utinam O, לְ oder לוּ (14 codd). Der Wunsch ist viel passender.

33ᵇ על שנינו ܬܪܝܢ ܦܘܡܐ ܟܠ interpretierend.

35ᵇ כן אנכי עִמָּדִי ܠܘܩܒܠܗ ܩܐܡ Ros. (S. 288): עִמָּדִי c. עליו, Br. (S. 62): עמו. Dann wäre כן ausgefallen. Ich vermute: בו אנכי עמדתי.

X.

1 עָלַי שיחי ܒܚܝܝ ܢܦܫܝ אעזבה עָלַי שיחי —?—. Das subst. scheint das verb. bestimmt zu haben (אשיחה??)

3ª ܠܐ ܣܦܩ ܠܟ ist Deutung des הטוב לך = non sufficit tibi.

3ᶜ הופעת ܐܬܪܥܝܬ, nach dem Zusammenhang auslegend (oder auf Grund השע(י)ת? vgl. Br. S. 62).

4ª העיני בשר לך ܕܠܡܐ ܚܙܐ ܐܝܟ ܚܙܝܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܢܬ, ausführend und 4ᵇ. 5 anpassend.

6ᵇ תדרוש > Ken. 93 ar vgl. Textkr. 1899 S. 34.

7ª ܘܝܕܥ ܐܢܬ lässt die starke Adversation vermissen, die in על דעתך liegt (bzw. Begründung) V.

כי לא ארשע positiv gewendet: ܕܐܢܐ ܙܕܝܩ ܐܢܐ.

7ᵇ מידך ܡܢ ܐܝܕܝܟ מידיך O.

מציל ܡܦܨܢܐ vgl. Textkr. 1899 S. 34.

8ᵇ יחד סביב ותבלעני ܘܡܢ ܒܬܪܟܢ ܗܦܟܬ ܐܢܬ ܠܡܒܠܥܘܬܝ d. i. אחר (O) vgl. Br. S. 63; צבית (oder בעית) und?

9ª נא > Ken. 223 O.

10ª תתיכני ܪܒܝܬܢܝ educasti me = ? P scheint geraten zu haben.

11ᵇ תשככני ܣܪܓܬܢܝ תשררני V (Αλλος.)

12ᵇ פְּקֻדָּתְךָ ܦܘܩܕܢܟ פקדתך.

13ᵇ עמך ܒܪܥܝܢܟ erläuternd, analog בלבבך.

15ᵇ וּרְאֵה עניי ܘܣܒܥ ܡܘܟܟܐ; wenn P das pt. oder adj. gelesen, warum greift sie zu keiner (שבע) ܡܘܟܟܐ analogen Form? Dazu fragt sich, ob die 1. oder 2. ps. gemeint ist.

16ª ܐܬܬܪܝܡ ist nicht אגאה (Br.), da ܘܐܢ voraufgeht, sondern = Mas. (3. ps. perf.)

17ª תחדש ܘܡܚܕܬ ܐܢܬ vgl. Textkr. 1899 S. 34; doch = V. עֵדֶיךָ ܣܗܕܝܟ עֵדֶיךָ.

17ᶜ חליפות וצבא עמי ܘܫܠܚܝܢ ܡܫܠܚ ܐܢܬ ܥܠܝ חלפת צבא עמי (1 Ken.) vgl. O (ΑΘ) (vgl. Mdl.)

19ᵇ אובל ܐܘܒܠܘܢܝ, nicht etwa nach Gleichklang (Mdl.), der garnicht statthat, sondern P ersetzt das ihm im Syr. fehlende Passiv durch die 3. pl. aph. c. obj.

20 הלא מעט ימי יחדל ישית ממני.

ܙܥܘܪܝܢ ܐܝܟ ܫܘܠܡܐ ܝܘܡܝ ܦܘܫ ܡܢܝ. הלא fehlt nicht eigentlich,

da es affirmativ gewendet ist. Als אלא wäre es ܒܪܡ, aber nicht ܐܦܢ, das nur zur Betonung dient. Man erwartet wie sonst ܗܐ. P liest: שעה ממני (שית) מעט יְמֵי חלדי (הלא). Vgl. OA(V) Br. S. 66; Mdl. sieht in ܫܢ̈ܝܐ ܕܚܝܝ (ימי) mit Unrecht eine Glosse.

22[a] עיפתה als ܕܫܘܡܐ vastatio, desolatio gedeutet.

אפל als ܢܚܬܐ Grube.

22[b] nach ולא (ܘܠܝܬ) + ܒܗ ausführend.

סדרים ܣܕܪܝܢ ܕܕܪܝܢ (in ur ܘܕܪܝܢ), vgl. 1899 S. 23.

תופע ܡܥܡܩܬܐ „tiefe Grube“ [vgl. עיפתה mit ܡܫܘܡܐ (m pl l ar)].

XI.

2[a] הרב ܒܣܘܓܐܐ ברב.

יַעֲנֶה ܠܐ ܥܢ יֵעָנֶה subj.? V(O).

2[b] ואם ܘܐܦܠܐ ohne anders zu lesen.

שפתים ܡܠܠܐ Auslegung.

Danach + ܒܦܣܘܩܝܗܘܢ, eventuell ursprünglich. Doch vgl. 1899 S. 23 u. d. Dubl. (1899 S. 16).

יִצְדָּק P Etp. יִצְּדֵק? vgl. 4, 17; V.

3[a] יחרישו מְתִים בדיך ܗܐ ܚܠܦ ܡܠܝܟ ܡܝ̈ܬܐ ܗܘ ܢܫܬܩܘܢ. P nimmt das hiph. חרש mit Recht intrans., und liest — verbessert? — לבדיך. Beachte aber, dass בד sonst im Ijob, nämlich 17, 16. 18, 13. 41, 4, für P ein Stein des Anstosses ist und korrigiert wird. So kann sie auch hier geändert haben (בדבריך? beachte die Folge בר und בד). — מְתִים ist nicht so thöricht, wie Mdl. Br. es hinstellen. Nach P sagt Zophar: Nur Tote können auf I's Reden die Antwort schuldig bleiben, aber nicht Menschen von Regung und Empfindung.

3[b] ותלעג ואין מכלם (vgl. die Dubletten 1899 S. 16) ܐܢܬ ܡܫܡܠܬ ܘܡܠܟܬ ܕܡܠܐ ܠܟ. Erkennen lässt sich nur, dass P eine Form von כלא (> pa.) c. suff. 2. m. sing. gelesen hat. Wahrscheinlich las sie ותלע von לוע.

4a זך לקחי ܐܬܕܟܝܬ ܕܘܒܪ̈ܝ, freier für: „Rein (ist) meine Führung.“ Das wäre לֶכְתִּי. Doch vgl. 1, 15. 17, wo gleichfalls für לקח, wenn auch in andrem Sinne, ܕܒܪ gewählt ist.

4b בעיניך ܢܩܐ ܒܥܝܢܝܟ mit Betonung: in „Deinen“ Augen (nicht in unsren, nicht in Gottes Augen); danach kann das voraufgehende ܗܘܝܬ nur als 2. ps. gemeint sein (also הָיִיתָ statt Mas. הייתי), und v. 4b ist für P kein Citat mehr. (Andrenfalls müsste P sich am suff. 2. ps. gestossen, dafür בעיני gelesen haben — = ܒܥܝܢܝ —, und ܢܩܐ wäre nachträglich eingetragen).

5a דַּבֵּר + דָּבָר? Dem דבר der Mas. entspricht ܢܥܢܐ—ܦܘܡܗ ܠܡܡܠܠ, (sonst = hebr. ענה).

5b יפתח ܗܘܐ ܡܦܬܚ = ?

6a כפלים לתושיה ܠܗ ܣܕܪ̈ܐ ܠܚܟܡܬܐ bh (Bst.): (Nam) sapientiae sunt ordines, ܣ̈ cum ̈ et ܐ quiescens; oder: ܣܕܪ̈ܐ, ܐ et ܐ̄ cum ̈, quia Graecum est vocabulum. Sonach entweder ordo, gradus, series, vitta oder κεφαλαιον, caput. Jedenfalls liest P wie Mas. und greift nur aus Not zu dem fast gleichen ܣܕܪ̈ܐ.

6b מעונך ܡܢ ܣܟܠܘܬܟ עונך (nicht עונותיך); מ nicht gelesen oder als lästig beiseit gelassen?

7a. 7b תמצא dort ܡܫܟܚ ܐܢܬ ܠܡܕܪܟܘ, hier aber ܡܫܟܚ ܐܢܬ ܠܡܫܟܚܘ. Zwei Möglichkeiten: Entweder ist ܐܫܟܚ nur Hilfsverb (= können) wie z. B. 25, 4. 5 u. ö. Dann enthalten die Infinitive die eigentliche Übersetzung. Oder — und das ist weit wahrscheinlicher — ܐܫܟܚ ist Übersetzung (= finden, gelangen), und die Infinitive sind erst um des Ausdrucks willen zugesetzt.

8a גבהי ܪ̈ܘܡܐ, sing. oder plur.? vgl. vb.

מה תפעל ܢܦܩ ܐܢܬ (Frage; vgl. ܐܘ v. b) vgl. vb.

8b מה תדע ܡܢ ܐܥܡܩ ܢܦܩ ܐܢܬ V.

Das verb. in v. a scheint nach dem in v. b nachlässig wiedergegeben zu sein. P liest dort התפעל (מ > nach שמים).

Das מה v. [b] ist auch nicht genau wiedergegeben; doch scheint מִמָּה zu Grunde zu liegen. Vgl. dazu:

שאול ܕܫܝܘܠ משאול. Das Mim hat seinen Platz gewechselt.

עֲמֻקָּה ܥܘܡܩܐ, parallel v.[a], עָמֹק; das ה vielleicht als Artikel mit שאול verbunden.

9^b ist (vgl. 9^a ܐܪܥܐ) nicht ܦܬܝܐ (Mdl.) zu lesen, sondern ܦܬܝܐ = Mas.

11 [a] מָתַי שָׁעָה ܐܡܬܝ—ܙܒܢܐ מְתֵי־שׁוא.

11 [b] ולו ܘܗܘ ולא (oder לא >) vgl. Br. S. 69.

12 Et vir purus cordatus fiet et potens opitulatur homini. — נבר ܓܒܪܐ נבוב; ܡܬܥܝܪ entspricht entweder עיר oder (als bildlose Übertragung) עיר פרא. Im ersteren Falle > יולד (Mdl) und. ܚܪ ist in פרא zu suchen (פדה?). Vgl. Textkr. I S. 34. — Im genannten zweiten Falle las P für יולד etwa יועיל. Hinsichtlich ܘܡܬܥܝܪ bietet sich noch die Möglichkeit, dass es für ועיר פרא auf רפאי (vgl. 26, 5^a) ואשר beruht.

14^a בידיך ܒܐܝܕܝܟ בידך O.

14^b באהליך ܒܡܫܟܢܟ באהלך cod 40 ΤΟΑΘΣV Saad.

הִרְחִיקָהוּ ܪܚܝܩ ܗܘܐ ܠܗ הַרְחִיקֵהוּ. Damit fällt P aus dem Zusammenhang völlig heraus, in dem Z. nicht tröstet, sondern mahnt u. warnt. So muss sie auch ואל תשכן als Folge fassen.

15^a פניך ܐܦܝܟ irrtümlich nach 13^b (Br. S. 69). Vielleicht aber beruht es doch auf כפיך, das zu מום weit besser passt.

ממום > (vgl. Textkr. 1899 S. 34.)

15^b והיית מֻצָּק ו ܘܡܢ ܥܩܐ wie es scheint מִצּוּק, während והיית—ו > (Br.); doch kann sie auch מוּצָק hoph. צוק bedrängen, das im A. T. nicht vorkommt, gelesen haben: „Und bist du in Not, so . . . d. i. kürzer: Und vor Not . . .

16^a כי אתה ܗܫܐ עתה (כי) parallel dem כי אז v. 15^a. Hervorheben der Person, von der fortgehend die Rede ist, befremdet, wogegen עתה trefflich passt.

16^b תִּזְכֹּר ܬܬܕܒܪ duceris. Wenn ܥܩܐ fem. gen. wäre, würde

v. 16 zu übersetzen sein: „Und dann wird deine Mühsal vergessen und wie fliessendes Wasser hinweggeführt werden“. — So aber: „Und dann wirst du deine M. vergessen und..?..“ vgl. Textkr. 1899 S. 34. „Und wie fliessendes Wasser wirst du hinweg getrieben werden“ ist nach v[a]. und im Zusammenhang völlig unpassend (vgl. die gewaltsame Erklärung des bh: i. e. solventur vincti tui).

17[a] חלד ܣܥܪܐ ignominia = ? Vgl. die höchst gezwungene Erklärung des bh bei Bst.; Textkr. 1899 S. 34.

17[b] תָּעֻפָה ܘܡܢܦܠܐ תְּעָפָה T 3 codd.

18[b] > וחפרת לבטח.

19[a] מחריד ܡܚܪܒ abblassend.

19[b] וְחִלּוּ ܢܚܢܘܢ יְחַלּוּ (OV).

20[a] תכלינה ܢܫܩܦܢ erklärend, vgl. 17, 5. 31, 16.

20[b] ומנום ܘܡܦܩܦܩܘܢ = ?

20[c] ותקותם מפח נפש ܘܣܒܪܐ ܕܢܦܫܗܘܢ als hiesse es: ותקות נפשם. P hat geändert.

XII.

2 P betont אתם (ܐܢܬܘܢ ܐܢܘܢ).

3 נפל ܒܨܪ interpretierend; ebenso 13, 2; V.

3[b] אין ܗܘܝ היו oder אין >. P versteht אלה von dem Leiden I's, nicht von dem Wissen: Wem ist dergl. passiert, d. h. so Furchtbares wie mir? v. 4 bringt den Inhalt des Leidens.

4[a] אהיה—שחק ܓܘܚܟܐ—ܗܘܐ, subj. ܡܢ v. 3[b] d. i יהיה—שחק oder היה. Die 1. ps inmitten der 3. ps ist allerdings sehr störend (O).

קֹרֵא ܘܩܪܐ וְקָרָא, aber es wird ܕܩܪܐ zu lesen sein.

4[b] שְׂחוֹק ܓܚܟ שׂוֹחֵק im Sinne von „sich freuen über“, „sein Wohlgefallen haben an“ (subj. Gott, obj. צדיק).

5[a] לעשתות בוז לַפִּיד ܘܡܕܡ ܬܘܟܠܬܐ ܠܡܣܝܒܪܘ. Vielleicht

לַפְרִיד (= לְהַפְרִיד) oder לָפֵיר (= להפיר), wahrscheinlich aber לָפִּיד als hiph. von פיד (verloren gehen, weggehen), welches nicht zu belegen ist. לפדות (Mdl. Br.)?? ܦܘܚܬܐ (vgl. Textkr. 1899 S. 35) = בוז; לעשתות? Bezüglich ל vgl. v. 5b.

5b לכונן d. i. ܘܡܬܛܝܒܝܢ ܠܪܓܠ ܡܙܘܥܬܐ שאנן נכון למועדי רגל שאנן ? רגל.

ש' ist als Prädikatsadj. verwendet. Für למועדי liest P eine Form von זוע, indem sie entweder ein subst. מזוע „das Wanken" bildet (das W. des Fusses = den wankenden Fuss) oder ein pt. hoph. מוזע Br. (S. 72) denkt an מעד gleiten.

6a ישליו אהלים לשדדים ܫܠܝܢ ܡܫܟܢܝܗܘܢ ܕܒܙܘܙܐ auf Grund desselben Textes.

6b ובטחות למרגיזי אל ܘܬܘܟܠܢܗܘܢ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܪܓܙܝܢ ܠܐܠܗܐ auf Grund desselben Textes.

6c לאשר הביא אלוה בידו ܡܛܠ ܕܠܝܬ ܐܠܗܐ ܒܠܒܗܘܢ wäre לאשר אין — בלבם. Dass hier P am Anthropomorphen Anstoss genommen (Mdl), steht dahin, da die Genesis der Übertragung hier ganz problematisch ist.

7a נא >, OV.

8a או שיח ܘܐܫܬܥܐ; den imp. lesen auch OTΣV.

10a כאשר ܡܛܠ ܕ, אשר?

10b כל בָּשָׂר (ו)איש ܕܟܠ ܒܣܪ ܘܐܢܫ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ, aber vgl. Textkr. 1899 S. 35.

11a הלא > wenn überhaupt vorgefunden, nach Vergleichung mit 34, 3 absichtlich fortgelassen; v. 11b ist für die affirmative Fassung viel bequemer. O.

תבחן ܡܒܚܢܐ (dagegen 34, 3 ܚܢܟܐ) entweder = Mas. oder תבין.

11b לו >? OV (Br. S. 74: Das ל gehört vielleicht vor אכל vgl. 34, 3b).

12b וארך ܘܣܘܓܐ (VO) ובאיך. Es ist zu bedenken, dass P gern gleichformt (v. 12a), und dass vor dem abstr. die Präposition wohl entbehrlich ist.

14^a ולא יִבָּנֶה ܡܢܘ ܒܢܐ (OV) ומי יִבְנֶה.

14^b ולא יִפָּתֵחַ ܦܬܚ ܡܢ (OV) ומי יִפְתַּח.

Dass P in der That so gelesen hat, dafür spricht der Umstand, dass sie wohl Fragen, wenn sie sie vorfindet, häufig auflöst, aber nicht umgekeht verfährt. Aber dagegen spricht, dass Reminiscenz aus 11, 10 eingewirkt haben kann, und die intrans. (affirmative) Form der Nachsätze in v. 15 vgl. Br. S. 74 (V).

על ܚܠܦ erläuternd.

15^a יעצר ܟܠܐ (vgl. Ps. 106, 9 Mdl.; dazu Br. S. 74).

16^b לו שגג ומשגה ܘܕܝܠܗ ܛܥܝܐ ܘܡܛܥܝܢܐ, vgl. die Dubl. (1899 S. 16), Mdl. S. 20 Br. S. 75.

17^a יועצים ܠܡܠܟܐ vgl. Textkr. 1899 S. 35.

שולל ܒܫܛܝܘܬܐ, ebenso v. 19^a, erklärend = mente captus ΣV.

18^a מוּסַר מְלָכִים פִּתַּח ܡܫܪܐ ܡܠܟܐ ܠܐܣܘܪܐ. Mit Br. (S. 75) מוֹרֵד anzunehmen, thut nicht not. Vielleicht liegt מוּסָר oder מֵסִיר zu Grunde; sodann פֶּתַח (acc. loci).

19^b יסלף ܡܣܚܦ ישפל Br., aber nicht notwendig; „er erniedrigt“, „stürzt herab“ ist fast = „er stürzt um“.

21^b אפיקים ܐܡܝܢܐ vgl. Br. z. d. St.

22^b צלמות ܥܠ ܛܠܠܐ ܢܘܗܪܐ (vgl. 28, 11^b) beruht auf Korrektur. P fand den Gedanken, dass die Finsternis ans Licht gebracht werden solle, absurd; sie macht לאור zum obj.

23^a משגיא ܡܣܓܐ Θ(A) משגיא = משנה (8 codd).

23^b גיים ܐܘܡܬܐ (T) אומים (Ken. 160 und 4 Ken. am Rande vgl. Br. S. 76), wegen des Wechsels im Ausdruck vorzuziehen.

וַיַּנְחֵם ܘܡܕܒܪ ܠܗܘܢ vielleicht וַיְנִיחֵם.

25 ימששו חשך ולא אור ܢܡܫܘܢ ܒܚܫܘܟܐ ܘܠܐ ܒܢܘܗܪܐ auf Grund desselben Textes, nur mit Vermeidung der Prägnanz (vgl. 5, 14) V.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen.

Von Prof. Dr. **Adolf Büchler** in Wien.

Das auf diese Frage bezügliche Material hat trotz seines geringen Umfanges bereits so vielfache und vielseitige Behandlung erfahren und besonders in den Psalmenkommentaren so reichliche Verwerthung gefunden, dass die Wiederaufnahme des Gegenstandes eigentlich der Rechtfertigung bedarf. Diese ist erstens in der, meines Wissens, bisher noch nicht versuchten quellenmässigen Zergliederung des für die ganze Frage so wichtigen Berichtes in II Chron. 29, 26—30 und der in der Chronik auf die Tempelmusik sich beziehenden Mittheilungen gegeben. Die Schwierigkeiten in dem eben genannten Abschnitte, der für die Klarlegung des Verhältnisses zwischen der Tempelmusik und den Opferhandlungen grundlegend, weil einzig, ist, sind, wie ein Blick auf den Wortlaut und die Erklärungen lehrt, so zahlreich, dass eine genauere Untersuchung desselben nicht überflüssig erscheinen dürfte; besonders jetzt, da das eben so oft berücksichtigte Seitenstück zu II Chron. 29, nämlich Sirach 50, 30—19 im hebräischen Originale vorliegt.[1] Es soll hauptsächlich untersucht werden, welche musikalischen Instrumente die Quelle des Chronisten im Tempel kennt und welche die Zeit des Verfassers der Chronik hinzugefügt hat, wozu, wie natürlich, vor Allem die Scheidung der Quellen vorgenom-

---

[1] Schechter in Jewish Quarterly Review X, 1898, Seite 199.

men werden muss; dann, in welcher Weise die verschiedenen Instrumente im Orchester mitwirkten und wie der Gesang sich anschloss, und schliesslich, wie das beim Opferdienste anwesende Volk während des Musikspieles und des Gesanges sich verhielt. Die nochmalige Behandlung des in der Überschrift angedeuteten Stoffes soll aber zweitens der Versuch rechtfertigen, auf Grund der in der talmudischen Literatur bewahrten Angaben den Umfang der einzelnen, beim Opfer vorgetragenen Psalmen, besonders der als Hallel bezeichneten festzustellen, ein Versuch, der manche auf den Gegenstand bezügliche Aufstellung ergänzen und berichtigen dürfte.

I. Die Angaben des Chronisten über die Tempelmusiker.

Es ist heute kaum mehr strittig, dass der Chronist die religiösen Bräuche und Vorstellungen seiner Zeit, besonders die den Tempelkultus betreffenden auf die Königszeit überträgt und hierbei sein Hauptaugenmerk auf die levitischen Musiker richtet. Seine Darstellung der Vorgänge im Tempel und bei den Opfern unter den Königen in Juda kann daher nur als Quelle für die Zeit ihres Verfassers dienen. Nun enthält sie andererseits in dem die Tempelmusik angehenden Theile Widersprüche gegen Sirach's nur gelegentliche und eben deshalb um so werthvollere und glaubwürdigere Beschreibung des Opferdienstes am Versöhnungstage, und da drängt sich die Frage auf, ob diese Verschiedenheit auf eine Entwickelung im Opferkultus zurückzuführen sei, oder die Chronik in diesem Punkte überhaupt nicht als Quelle verwendet werden dürfe. Man neigt vielfach der letztern Annahme zu, da der Chronist überall, wo er von den Opfern der verschiedenen Könige spricht, auf eine zu weit reichende Betheiligung der Musiker und Leviten an den Opferhandlungen und den veranstalteten Festlichkeiten mit auffallen-

dem Nachdrucke Gewicht legt. Dieser Grundzug seines Buches wird von allen Bibelforschern genügend betont. Dagegen ist das in die Augen springende Missverhältniss zwischen den den Priestern gewidmeten Sätzen und den oft Abschnitte ausfüllenden Beschreibungen der Wirksamkeit der Leviten als Musiker nur wenig beachtet worden. Man vermerkte wohl die auffallende Betonung der Wichtigkeit levitischer Leistungen im Tempel und verwerthete dieselbe zur Charakteristik des Verfassers; aber man suchte keine weiteren Gründe für die Vernachlässigung der Priester und bemerkte die Widersprüche innerhalb dieser Schilderungen nicht.

Sehen wir vorläufig von der besonders von Graf (Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments) und Kuenen (Histor. krit. Einleitung I, 2) erörterten Frage nach der Glaubwürdigkeit des Chronisten ganz ab und beachten wir, was der Erzähler in der Rede des Königs Abia von Juda an Jerobeam I von Israel (II Chron. 13, 4—12) von den Priestern und Leviten meldet, als er Abia den Unterschied zwischen beiden Reichen hinsichtlich der Gottesverehrung auseinandersetzen lässt. Aus Israel sind die wahren Priester, die Söhne Aarons, und die Leviten vertrieben worden und an ihre Stelle wurden Laien zu Priestern geweiht (Vers 9). Und wer trat, — so fragen wir, — an die Stelle der gleichfalls verdrängten Leviten? Darauf giebt die Rede keine Antwort. Sie berichtet weiter, dass im Gegensatze zum Nordreiche in Juda die Söhne Aarons und die Leviten wirken (Vers 10) und führt dann (Vers 11) einzeln die von ihnen besorgten gottesdienstlichen Handlungen an; aber es werden nur solche aufgezählt, die in den Wirkungskreis der Priester gehören, von den Leviten und den ihnen obliegenden Pflichten wird auch nicht ein Wort gesagt. Abia beruft sich weiter (Vers 12) darauf, dass Gott und seine

Priester auch im Lager anwesend sind und ihm den Sieg sichern; auch hier geschieht der Leviten keine Erwähnung, obgleich sie nach II Chron. 20, 19 im Lager dieselbe Rolle haben, die hier den Priestern zuertheilt wird. In Vers 9 und 10 kann die Schwierigkeit dadurch behoben werden, dass für והלוים ohne Conjunction הלוים gelesen wird (Wellhausen, Prolegomena, 4. Auflage, Seite 144), als Apposition zu הכהנים. Aber in dem zugehörigen Abschnitte 11, 13—16, wo wohl erst הכהנים והלוים, dann aber הלוים allein und כהנים ohne weitere Bestimmung stehen, schafft dieses keine Hülfe. Es scheint mir daher, dass hier ursprünglich nur von Priestern die Rede war, von denen bald als הכהנים הלוים, bald als הכהנים gesprochen wurde; der Chronist aber, der die Leviten hier vermisste, machte aus הלוים durch die Hinzufügung der Conjunction die besondere Gruppe derselben, und wo er jenes Wort nicht vorfand, fügt er dasselbe in Sätze, die von Priestern handeln,[1] ein, und zwar, wie aus 14[a] erhellt, so, dass unter הלוים beide Theile der Priesterschaft zu verstehen waren (vgl. I Chron. 13, 2 ועמהם הכהנים בערי מגרשיהם). Um die Bedeutung der so gewonnenen Leviten zu kennzeichnen, hat er in 13, 10 במלאכת eingeschoben, ein Wort, das auch sonst für die Thätigkeit der Leviten im Tempel gebraucht wird; so in I Chron. 23, 24: אלה בני לוי לבית אבותיהם...עושה המלאכה לעבודת בית יי, 23, 4; 25, 1: ויבדל דויד ושרי הצבא לעבודה לבני אסף והימן וידותון... ויהי מספרם אנשי מלאכה לעבודתם, 9, 19, 33; 26, 29, Nehem. 11, 22, wo überall mit Nachdruck betont wird, dass auch die Leviten an den im Heiligthum zu verrichtenden Arbeiten theilnehmen, somit hierin den Priestern nahestehen und ihnen fast gleich sind. Vgl. I Chron. 6, 34; 9, 13, Nehem. 13, 10.

[1] Das zeigt מכהן ליי ganz deutlich; ebenso der Umstand, dass in Vers 15 nur Priester, nicht auch Leviten erwähnt werden.

Vergleichen wir noch mit II Chron. 13, 12—16 die Erzählung in 20, 14—22, wo gleichfalls die Massregeln und Vorbereitungen zu einer Schlacht geschildert werden, so finden wir, dass im Gegensatze zu anderen ähnlichen Stellen, wie Num. 31, 6 und Josua 6, hier der Priester überhaupt nicht gedacht wird. Aber noch mehr; während oben das Zeichen zum Angriff und zu der von Gott herbeigeführten Vernichtung des Feindes von den Priestern mit ihren Trompeten gegeben wird, stellt der fromme König Josaphat hier, nachdem er sich mit dem Volke berathen hat, levitische Sänger im Lager auf, die Psalmen singend dem Heere vorangehen und mit ihrem Gesange den Eintritt des göttlichen Eingreifens herbeiführen. Es ist zu auffallend, dass dort nur Priester, hier nur Leviten auftreten, als dass wir uns mit der blossen Feststellung der Thatsache begnügen könnten. Sollen etwa auch hier die Leviten an Stelle von Priestern gesetzt worden sein? In Vers 22 wird ihr Gesang als רִנָּה bezeichnet, mit einem Worte, das sich in dieser Bedeutung sonst nirgends findet und bei der stereotypen Ausdrucksweise des Chronisten für Musik und Gesang, die wir auch in demselben Satze wahrnehmen können (siehe weiter), Verdacht erregt.[1] Man begreift auch nicht leicht, wie denn plötzlich in Vers 19 die Sänger auftauchen, ohne dass von ihnen vorher die Rede gewesen wäre. Andererseits ist es klar, dass in Vers 20 nicht von ihnen, sondern von den versammelten Israeliten gesprochen wird, an die der König mit seinen Ermahnungen sich wendet; Vers 19 wird da offenbar nicht vorausgesetzt, da sonst der Wechsel der Subjecte durch Etwas hätte angedeutet werden müssen. Es ergiebt sich somit, dass hier ursprünglich nicht von

[1] רנה ותהלה scheint mir aus רנה ותפלה (I Reg. 8, 28, Jerem. 7, 16; 11, 14) umgestaltet zu sein, und ist mit ויצעקו in II Chron. 13, 14 gleichbedeutend.

Leviten erzählt wurde, wofür mir besonders der Umstand zu sprechen scheint, dass in Vers 27, wo die Rückkehr der Sieger mit Musik erfolgt und Cither und Harfen erwähnt werden, der Leviten ebensowenig gedacht wird, wie in gleichem Falle in I Makkab. 13, 51, das die Leviten überhaupt nicht nennt. Es dürfte Vers 21, der jetzt von dem Gesange der Leviten vor der Schlacht berichtet, die Meldung von dem Beginne der רִנָּה, auf die Vers 22a verweist, enthalten haben; und zwar, wie es die Parallelstelle II Chron. 13, 15 ויריעו איש יהודה ויהי בהריע איש יהודה והאלהים נגף את ירבעם nahelegt, bezog sich die Mittheilung auf das Kriegsgeschrei des Volkes, das, wie aus derselben Stelle mit Wahrscheinlichkeit zu schliessen ist, auf die Trompetenstösse der Priester folgte (vgl. auch Josua 6, 9).[1]

---

[1] In demselben Abschnitte ist auch noch an anderer Stelle die verbessernde Hand des Leviten wahrzunehmen. Der Prophet, der in Vers 14 auftritt, wird nämlich nicht nur als Levite und mit Angabe seines Vaters, wie z. B. der in Vers 37 erwähnte, vorgeführt, sondern mit Aufzählung seiner Ahnen bis in's vierte Geschlecht. Den Grund dieser auffallenden Erscheinung haben wir in seiner gleichfalls angegebenen Abstammung vom Oberhaupte der levitischen Musiker, von Asaf, zu suchen; denn diesem und seinen Nachkommen widmet der Chronist die grösste Aufmerksamkeit. Beachtet man noch die einzelnen Namen in der genealogischen Reihe, so gelangt man zu der Erkenntniss, dass dieselben sich sehr oft, in verschiedenen Theilen der Chronik und der Bücher Esra-Nehemia wiederholen, und zwar dieselben Namen in völlig verschiedenen Zeiten; so dass man sie mit Sicherheit als völlig erdichtet bezeichnen kann. Besonders die Aufzählung der unter David wirkenden Sänger in I Chron. 16, 5 und 15, 18 ist beachtenswerth; denn sie zeigt uns, dass dort gleichzeitig wirkende Leviten dieselben Namen führen, die hier als die des Vaters, Grossvaters und Ahnen des Propheten Jahasiel erscheinen, und der Name dieses selbst wiederholt sich unmittelbar darauf als der eines Priesters aus derselben Zeit (vgl. Graf, Die gesetzlichen Bücher, Seite 143 und 171; Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Seite 8). Die Genealogie, vielleicht auch der Name des Propheten, sind somit Eigenthum des Chronisten.

Ein günstiger Zufall fügte es, dass wir über das Zeichen, den Kampf zu beginnen, auch andere Berichte besitzen und mit Hülfe derselben die Stellung der Erzählung in II Chron. 13, 4—12 im Kreise der biblischen Berichte näher bestimmen können. Josua 6, 2—20, dessen Zusammensetzung aus zwei verschiedenen Schilderungen von der Eroberung Jericho's längst erkannt ist (vgl. Dillman z. St.), bietet hiefür einen geeigneten Anhaltspunkt. In der ältern Beschreibung handhaben die Soldaten die Posaune (שופר) und zugleich mit dem Erschallen derselben oder unmittelbar vorher erhebt das Volk das Kriegsgeschrei; so in Vers 20[a] וירע העם ויתקעו בשופרות. Den Befehl zum Geschrei ertheilt Josua selbst, so in Vers 10 und 16[b] ויאמר יהושע אל העם הריעו. Im jüngern Berichte dagegen sind es die Priester, und zwar sieben an der Zahl, die in die Posaune stossen (nach Num. 10, 8 und 31, 6); das Volk erhebt das Kriegsgeschrei, nachdem es den Posaunenschall vernommen, und von einem Befehle Josua's an die Priester ist nichts erwähnt (Vv. 5 und 20[b]). Hiermit stimmt II Chron. 13, 14—15: והכהנים מחצצרים בחצוצרות ויריעו איש יהודה ויהי בהריע איש יהודה והאלהים נגף sowohl hinsichtlich der Priester, als auch in der Aufeinanderfolge der Handlungen. Dagegen weicht sie in Betreff des in der Hand der Priester befindlichen Instrumentes ab, denn sie nennt eine Trompete anstatt des Schôfars und kennzeichnet sich hierdurch als noch jünger, da alle anderen Berichte — mit Ausnahme von Num. 10 und 31, 6 — nur den Schôfar kennen und für das Blasen desselben das Verbum תקע gebrauchen. Wir lernen hieraus drei Phasen in der Entwickelung der Signale und ihrer Verwendung kennen: in den alten Berichten wird der Schôfar gebraucht und von den Soldaten geblasen; später treffen wir wohl noch den Schôfar, aber an Stelle der Laien sind die Priester getreten, schliesslich wird jener durch die

Trompete verdrängt, aber die Priester bleiben. Eine weitere Entwickelung, die an Stelle der Priester levitische Sänger, und an die der Trompeten den Psalmengesang gesetzt hätte, ist sonst nirgends auch nur angedeutet, und die eben besprochene Erzählung daher nichts Anderes, als die Annahme des für die Sänger eingenommenen Chronisten, der den Nachweis führen will, dass der Gesang der Leviten vor der Schlacht dieselbe Bedeutung habe, wie die Trompete der Priester.[1]

Dieses Bestreben des Chronisten zeigt sich auch in seinen Zusätzen zu dem aus II Samuel und Regum entlehnten Wortlaute. So zum Beispiel in I Chron. 15, 28, wo er auf Grund von II Sam. 6 die Überführung der Bundeslade durch David beschreibt und, da er in dem von dort herüber-

---

[1] Im Tempel und beim Opferdienste kommen nur die חצוצרות vor, Num. 10 entsprechend; in II Reg. 11, 14 und Psalm 98, 6 gehören sie zur Begrüssung des Königs (vgl. Num. 23, 21) und haben nichts mit dem Tempel zu thun. Der Schôfar dagegen scheint überhaupt nicht zu den beim Opferdienste verwendeten Instrumenten gehört zu haben. Wenn in II Sam. 6, 15 erzählt wird, David und das Volk habe die Bundeslade בתרועה ובקול שופר nach Jerusalem gebracht, so ist die Posaune in den Händen des Volkes zu denken, nachdem im ganzen Abschnitte keine Spur von Priestern oder Leviten zu entdecken ist; es ist der Jubel des Volkes, der in Verbindung mit der Posaune uns hier entgegentritt, wie in Psalm 98, 6. Auch Psalm 150, 3 הללוהו בתקע שופר spricht nicht nur nicht gegen unsere Behauptung, sondern bestätigt sie vielmehr. Denn die Erwähnung der Pauke und des Reigens, — bei denen ich von Zenner's Chorgesängen und Reigentänzen im Tempel absehe, — der Saiten und der Schalmei zeigt deutlich, dass die im Psalm ausgesprochene Aufforderung, Gott zu preisen, nicht an die Priester und Leviten im Heiligthum, sondern an das Volk ausserhalb desselben gerichtet ist. Vgl. Judith 16, 2, wo Judith das Lied anstimmt und das ganze Volk mitsingt, und Psalm 81, 3—4, wo die Pauke in Begleitung des Schôfars erscheint. Wenn Delitzsch hierzu bemerkt, die Aufforderung in Vers 3 ergehe an die Leviten, die in Vers 4 an die Priester, so wäre vor Allem die Zugehörigkeit der Pauke zum Orchester der Leviten, und die Beziehung des Schôfars zu den Priestern zu erweisen.

genommenen Vers 15: ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון יי בתרועה ובקול שופר die vom Gesetze vorgeschriebene Mitwirkung der Priester und Leviten, hauptsächlich aber die nach seiner Ansicht unentbehrlichen Musiker vermisst, zu dem unverändert abgeschriebenen Satze ובחצוצרות ובמצלתים משמיעים בנבלים וכנורות hinzufügt. Eigentlich handelte es sich ihm um die Musiker und deren Instrumente allein; da aber zu der levitischen Musik auch die trompetenden Priester unumgänglich erforderlich waren, nannte er auch die Trompeten. Wie oberflächlich er in der Ergänzung seiner Vorlage vorging, zeigt die Beibehaltung des Schôfars neben den Trompeten bei der nach seiner Darstellung als gottesdienstliche Handlung beschriebenen Überführung der Bundeslade, während sich der Schôfar bei ihm sonst nirgends findet.[1] Aus dem gleichen Grunde, wie hier, fügt er in II Chron. 23, 13 zu כל עם הארץ שמח ותוקע בחצוצרות aus II Reg. 11, 14, והמשוררים בכלי השיר ומודיעים להלל hinzu, in der Meinung, dass in dem Berichte der Vorlage priesterliche Trompeten gemeint seien, die er unmöglich ohne die dazu gehörige levitische Musik sich denken kann. Wir sehen hieraus, dass sich seine Arbeit auf die Ergänzung der ihm vorliegenden Berichte beschränkt, und da wir genau dasselbe Verfahren in den oben untersuchten Abschnitten, zu denen weder die Bücher Samuelis, noch die der Könige die Vorlage bildeten, festgestellt haben, so ergiebt sich schon hieraus, dass er auch dort aus Quellen geschöpft hat. Was nun die Zuverlässigkeit seiner Vorlage betrifft, so lässt sich z. B. von den Trompeten der Priester

[1] In II Chron. 15, 14, wo der König Assa das Volk beschwört, Gott treu zu bleiben, וישבעו ליי בקול גדול ובתרועה ובחצוצרות ובשופרות sind die Posaunen gleichfalls neben den Trompeten genannt. Aber das völlige Fehlen der Leviten im ganzen Abschnitte macht es unzweifelhaft, dass dieser der Vorlage des Chronisten entlehnt ist.

kaum erweisen, dass sie thatsächlich vor Beginn der Schlacht geblasen wurden. Für die vorexilische Zeit, als die Bundeslade in den Krieg zog und von Priestern begleitet wurde (I Sam. 4, 4, 11, 17; Josua 6, 6—20), kann dieses ohne Bedenken angenommen werden; für die nachexilische nur dann, wenn angenommen wird, dass der alte Brauch beibehalten wurde, obgleich die Bundeslade nicht mehr vorhanden war, nach Num. 10, 9; 31, 6. Allerdings scheint I Makkab. nicht dafür zu sprechen; denn 4, 13; 5, 33; 7, 45 und 9, 13 erwähnen die Trompeten in der Schlacht, und 5, 33 „Sie trompeteten mit Trompeten und liessen laute Gebetrufe erschallen" deckt sich ganz mit ויצעקו ליי והכהנים מחצצרים בחצוצרות in II Chron. 13, 14, aber von Priestern ist nirgends die Rede. Nur 16, 8 nennt bei gleicher Gelegenheit heilige Trompeten, aber beachtenswertherweise fehlt das Adjectiv in den meisten Handschriften (siehe Grimm zur Stelle).

Um die Behandlung der Vorlage beim Chronisten und seine Quellen näher kennen zu lernen, fassen wir den bereits oben für die Einschaltung der Trompeter und Musiker herangezogenen Bericht von der Überführung der Bundeslade in I Chron. 15 ins Auge (vgl. De Wette, Beiträge I, 86; Graf, Seite 199, Wellhausen, Prolegomena, Seite 174), dessen Verhältniss zu II Sam. 6, nicht aber auch zu der für die Zusätze benützten Quelle, von den genannten Forschern untersucht worden ist. Wie ein Blick auf den Abschnitt lehrt, nehmen hier die Leviten einen breiten Raum und unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch; von Priestern ist nur selten die Rede; und auch da, wo es geschieht, könnten dieselben bis auf einen Satz (Vers 24) ganz wegbleiben, ohne vermisst zu werden. In Vers 11 beruft der König David die beiden Häupter der Priesterschaft, Zadok und Ebjathar, und die Leviten. Man fragt alsbald, zu

welchem Zwecke die ersteren berufen werden, da der König sich schon in Vers 12 nur an die Leviten wendet? Oder sind unter den Leviten beide Theile des Levitenstammes zu verstehen? Es scheint dieses kaum zulässig, da in Vers 14 von הכהנים והלוים, in Vers 15 dagegen wieder nur von הלוים gesprochen wird, somit nicht immer dieselben gemeint sein können. In Vers 14 lesen wir, dass die Priester nicht nur berufen wurden, sondern sich auch für die heilige Handlung thatsächlich vorbereiteten; andererseits aber meldet Vers 24, bis zu welchem sie nicht einmal erwähnt werden, dass ihre ganze Betheiligung an der Überführung der Bundeslade im Trompetenblasen bestand. War dazu, dass sieben Priester vor der Bundeslade die Trompete blasen, der Auftrag an die beiden Häupter der Priesterschaft und an diese selbst nothwendig? Sowohl die Berufung, als auch die thatsächlich erfolgten Vorbereitungen der Priester lassen vielmehr erwarten, dass diese die eigentliche Arbeit, die Überführung der Bundeslade besorgen, und legen die Vermuthung nahe, dass der Chronist die ursprünglich von Priestern berichtende Schilderung nach der schon beobachteten Tendenz umgestaltet hat. Man hat nur die Leviten und die auf ihre Erwähnung regelmässig folgende Aufzählung von Namen hinwegzulassen, um den ursprünglichen Wortlaut, soweit sich derselbe wiederherstellen lässt, zu gewinnen. Er dürfte gelautet haben: 3) ויקהל דויד את כל ישראל אל ירושלים להעלות את ארון יי. 4) ויאסף דויד את בני אהרון הלוים. 11) ויקרא לצדוק ולאביתר הכהנים. 12) ויאמר להם התקדשו אתם ואחיכם והעליתם את ארון יי אלהי ישראל. 13) כי בראשונה פרץ יי אלהינו בנו כי לא דרשנוהו כמשפט. 14) ויתקדשו הכהנים הלוים להעלות את ארון יי אלהי ישראל. 15) וישאו את ארון האלהים כאשר צוה משה בכתפם במוטות עליהם. Dieser Bericht nannte keine Namen einzelner Priester, im Gegensatze zu den levitischen Zusätzen in Vers 5—10. 11. 17—24; 16, 4—5, die mit der

Aufzählung einzelner Leviten oft Spalten füllen; auch die die Trompete blasenden Priester in Vers 24 gehören zu den letzteren. Da in der Vorlage die Priester als die Träger der Bundeslade genannt werden, gleicht jene in diesem Punkte Deut. 10, 8; 31, 9, Josua 6, 6, 12; 3, 3, 6, 14, 15, 17; 8, 33, I Reg. 8, 3, 6, wo dasselbe verzeichnet wird, und zwar in dem jüngern Theile des Berichtes in Josua (siehe Dillmann zur Stelle), so dass wir bereits zwei mit einer Schicht dieses Buches übereinstimmende, beidemal die Priester betreffende Einzelheiten aus der Vorlage des Chronisten kennen, die zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit dienen können. Wie diese Quelle die Übertragung der Bundeslade schilderte, ob sie in der Angabe der Oertlichkeiten mit II Sam. 6 verwandt oder von diesem sogar abhängig war, lässt sich aus dem vorhandenen Stoffe nicht ermitteln. Der Umstand, dass sie der Chronist zwischen II Sam. 6, 11 und 12 einschob, liesse darauf schliessen, dass sie die Überführung nach Jerusalem behandelte; andererseits aber legt die unbestimmte Angabe in I Chron. 15, 3, 12, — die, wie mir auf Grund von 15, 1 scheint, vom Chronisten herrührt, — die Vermuthung nahe, dass auch in der Vorlage keine Stadt als Ziel der Überführung genannt war,[1]

[1] Einige Stellen in der Chronik scheinen mir darauf hinzuweisen, dass die Vorlage derselben die Bundeslade in Gibeon aufgestellt sein liess. Liest man nämlich II Chron. 1, 1—6 ohne jede Voreingenommenheit, nachdem man sich mit der eigenthümlichen Darstellungsweise vertraut gemacht hat, so fällt augenblicklich der Unterschied zwischen der hier wahrnehmbaren anspruchslosen Kürze und der breiten Beschreibung alles Gottesdienstlichen beim Chronisten auf. Weder ein Priester, noch ein Levit ist erwähnt, die Musik, die sonst bei keiner Opferhandlung fehlt, wird hier vermisst, obgleich in I Chron. 16, 37—42 erzählt war, welche Priester, Leviten, Sänger und Thorwächter in Gibeon wirkten. Es ergiebt sich hieraus, dass diese Verse nicht dem Chronisten angehören, sondern aus seiner Vorlage herübergenommen sind. Graf (Die geschichtlichen Bücher 125 ff.) beweist aus der Sprache, den in

obgleich es ebenso möglich ist, dass hier eine Stadt angegeben war, aber als nicht passend in die auf II Sam. 6 beruhende Bearbeitung des Chronisten weggelassen wurde.[1]

---

diesem Buche oft wiederkehrenden und auch hier gebrauchten Ausdrücken und Redewendungen, dass diese Notiz vom Chronisten verfasst und keinem andern Buche entnommen sei, wofür er noch auf Bertheau verweist. Eine nähere Beachtung der als Belege angeführten Stellen zeigt aber gerade das Gegentheil; denn ויתחזק findet sich in II Chron. 12, 13; 13, 21; 21, 4, ויתחזק על in 17, 1, ויגדלהו למעלה in I Chron. 22, 4; 29, 25, in Abschnitten, in denen keine der beim Chronisten wahrgenommenen Eigenthümlichkeiten zu finden ist, und die, wie wir noch anderweitig bestätigt sehen werden, aus der Vorlage geschöpft sind. (Dasselbe gilt von den meisten bei Driver-Rothstein, Einleitung, Seite 572 ff. gegebenen Zusammenstellungen der den Chronisten charakterisirenden Ausdrücke.) Dagegen ist Vers 4 leicht als Eigenthum des Leviten, als Einschiebsel zu erkennen; denn Vers 3^{b} erklärt, was Salomo veranlasst hat, nach Gibeon opfern zu gehen, nämlich das dort befindliche Zeltheiligthum Moses', ferner der alte Altar, der immer unmittelbar auf jenes folgt, so in I Chron. 21, 29 (wo auch das charakteristische דרש, wie hier in Vers 8, sich findet), nicht aber das Fehlen der Bundeslade. Ausserdem stimmen die Worte ganz mit I Chron. 15, 1, 3^{b}, 12^{b} überein. Auch I Chron. 29, 28—31 kennt als die einzige Kultusstätte Gibeon, in Jerusalem wird erst seit der Pest zur Zeit Davids geopfert. Ist auch die Bundeslade neben dem Zelte und dem Ganzopferaltare nicht ausdrücklich erwähnt, so kann daraus ihre Abwesenheit doch nicht geschlossen werden, denn gerade diese hätte hier vermerkt werden müssen. Auch in I Chron. 16, 39 wird angegeben — und zwar aus der Vorlage des Chronisten geschöpft, wie wir bald sehen werden, — dass der Hohepriester und die Priesterschaft in Gibeon sich befindet und den regelmässigen, ständigen Opferdienst besorgt; der Chronist fügt demzufolge die levitische Musik hinzu. Von der Bundeslade sagt jene Quelle nichts, nur der Chronist spricht von ihr auf Grund von II Sam. 6.

[1] Hier sei auch noch auf die Schilderung des Josephus von der Übertragung der Bundeslade in den von Salomo erbauten Tempel in Antiquit. VIII, 4, 1 hingewiesen, wo Leviten den Weg mit Trankopfern und mit dem Blute der Opferthiere besprengen und aus Rauchfässern räuchern und Hymnen und Chorgesänge vortragen, bis sie zum Tempel kommen. Da II Chron. 5, 6 hiervon nichts berichtet, beruht diese Schilderung, die Josephus wahrscheinlich einer hellenistischen Quelle entlehnt hat, auf einer andern Vorlage, die keinen Unterschied zwischen

Um die bisher gewonnene Erkenntniss betreffs der Vorlage des Chronisten zu sichern, prüfen wir auch die von eigentlichen Opferhandlungen erzählenden Abschnitte, wie II Chron. 29—31, um zu sehen, wie sich da Priester und Leviten zu einander verhalten. In 29, 4 beruft der König Hiskia die Priester und Leviten zur Reinigung des Tempels; aber schon in Vers 5 richtet sich seine Rede bloss an die Leviten, worunter, wie schon oben in zwei ähnlichen Fällen, auch die Priester verstanden werden könnten. In dieser Ansprache heisst es nun (Vers 11): בני אל תשלו כי בכם בחר יי לעמוד לפניו ולשרתו ולהיות לו משרתים ומקטירים. Es bedarf wohl keiner besonderen Erörterung, um in ולהיות לו משרתים neben ולשרתו eine störende Glosse oder Einschaltung zu erkennen, die auszuscheiden ist; auch schon deshalb, weil die Grund-

---

den Functionen der Priester und denen der Leviten kannte. Dasselbe finden wir in II Makkab. 1, 30 in der Beschreibung von der Einweihung des Tempels durch Nehemias; vgl. meine Schrift: Die Priester und der Cultus, Seite 121, Note 1 und Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 1897, Seite 534 und 548. Zu erwähnen ist noch die auffallende Meldung des Eupolemus (bei Eusebius, Praeparatio IX, 30, 451b; Freudenthal, Hellenistische Studien II, 229): „Nachdem Salomo das Heiligthum vollendet und die Stadt ummauert hatte, ging er nach Selom und brachte Gott zum Ganzopfer tausend Farren dar. Dann nahm er das Zelt, den Altar und die Geräthe, die Moses angefertigt hatte, brachte sie nach Jerusalem und stellte sie im Hause auf. Und auch die Lade, den goldenen Altar, den Leuchter, den Tisch und alle anderen Geräthe stellte er daselbst auf, wie der Prophet es ihm gebot." Nach dieser Darstellung befand sich der Opferaltar, wie überhaupt das ganze Zeltheiligthum Moses' in Selom, das heisst Silo (vgl. Freudenthal a. a. O. Seite 119 Note, unten), während nach I Reg. 8, 1, II Chron. 5, 2 die Bundeslade bis zur Einweihung des neuen Tempels auf Zion stand. Stünde bei Eupolemos statt Σηλώμ Gibeon, so dürften wir in seiner Mittheilung die Wiedergabe von I Reg. 3, 4 sehen, wo gleichfalls tausend Ganzopfer erwähnt sind; dagegen bietet für Silo keine Quelle einen Anhaltspunkt, wie es auch nicht verständlich ist, wie Eupolemos den Altar in dieser Stadt sich gedacht hat. Sollte etwa Psalm 76, 3 gemeint sein? Vgl. Freudenthal a. a. O. Seite 212.

stelle des ganzen Satzes (Deut. 10, 8) לעמוד לפני יי ולשרתו und Deut. 18, 5 כי בו בחר יי אלהיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם יי (vgl. 21, 5) lautet. Sowohl diese Parallelen, als auch der Inhalt der Anrede zeigen, dass der Satz ausschliesslich von Priestern handelt. Doch gilt es, zur Sicherheit auch den Zweck der Einschaltung zu bestimmen, da es an sich unverständlich ist, was zu der nur in eine andere Verbalform gekleideten Wiederholung des שרת Veranlassung gegeben haben mochte. Da der Chronist sich immer wieder der gleichen Wörter bedient, giebt eine Beachtung des Gebrauches von שרת den erwünschten Aufschluss. In I Chron. 16, 37 wird erzählt, David habe bei der Bundeslade den Asaf und seine Brüder gelassen, לשרת לפני הארון תמיד לדבר יום ביומו, und es wird dem Asaf ein ständiger Dienst, irgend eine Bedienung der Bundeslade zugeschrieben, während wir ihn sonst nur als das Haupt der Musiker kennen (16, 5 und sonst). Es scheint sonach, dass שרת die Musik bezeichnet, wie deutlich in I Chron. 16, 4: ויתן לפני ארון יי מן הלוים משרתים ולהזכיר ולהודות ולהלל ליי אלהי ישראל. אסף הראש ... und 6, 16: ואלה אשר העמיד דויד על ידי שיר בית יי ממנוח הארון ויהיו משרתים לפני משכן אהל מועד בשיר.... ואחיו אסף. An beiden Stellen sehen wir das erklärende בַּשִּׁיר, bez. das ausführlichere ולהזכיר ולהודות ולהלל neben שרת, und es müsste auf Grund derselben angenommen werden, dass oben in 16, 37, wo ebenso wie in den beiden, eben angeführten Versen von Asaf die Rede ist, zu לשרת das Wort בשיר zu ergänzen sei. Ist dieses an sich nicht sehr wahrscheinlich, so tritt auch die auffallende Verbindung von שרת mit Gesang nicht dafür ein; und selbst wenn wir sie als eine eigene Bildung des Chronisten in dieser Bedeutung anerkennen, kann man vom Gesange nicht משרתים לפני משכן אהל מועד ohne Weiteres sagen, abgesehen davon, dass משרתים als die Bezeichnung einer besondern Klasse von Tempel-

dienern neben den Sängern und den Thorhütern vorkommt (Esra 8, 17), somit einen andern Dienst im Heiligthum als den des Gesanges bedeutet. Endlich zeigt auch כמשפטם in I Chron. 6, 17, welches auf eine Vorschrift in der Thora hinweist (I Chron. 24, 19; II Chron. 4, 7; 30, 16), dass von einer den Leviten in dem mosaischen Gesetze angewiesenen Stellung die Rede ist, somit nicht vom Gesange, dessen Einführung erst David zugeschrieben wird. Aus all' diesen Erwägungen ergiebt sich, dass בשיר als späterer Zusatz anzusehen ist, und in den angeführten Berichten ursprünglich von dem allgemeinen Dienste der Leviten die Rede war. Dieser Sachverhalt zeigt sich noch deutlicher in II Chron. 8, 14: ויעמד כמשפט דויד אביו את מחלקות הכהנים על עבודתם והלוים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים לדבר יום ביומו, welcher Satz genau I Chron. 16, 37 entspricht und nur um להלל mehr bietet, und, von diesem Zusatze befreit, eine mit Esra 6, 18: והקימו כהניא בפלגתהון ולויא במחלקתהון על עבידת אלהא די בירושלם ככתב ספר משה und II Chron. 35, 10 ויעמדו הכהנים על עמדם והלוים על מחלקותם übereinstimmende Meldung enthält. Doch am lehrreichsten und zugleich am beweiskräftigsten spricht II Chron. 31, 2: ויעמד יחזקיהו את מחלקות הכהנים והלוים על מחלקותם איש כפי עבודתו לכהנים וללוים לעולה ולשלמים ולשרת ולהודות ולהלל בשערי מחנות יי, wo der Bearbeiter durch seinen Zusatz heillose Verwirrung angerichtet hat. Die Erwähnung der Thore in Verbindung mit Leviten macht es auf den ersten Blick klar, dass von Thorhütern die Rede ist (vgl. I Chron. 9, 19 על מחנה יי שומרי המבוא), es hiess somit ursprünglich לכהנים לעולה ולשלמים וללוים לְשָׁרֵת בשערי מחנות יי, aber der Chronist fügte zu לשרת die Worte להודות ולהלל hinzu und so kam der Unsinn, der Gesang der Leviten in den Thoren der Lager Gottes,[1] zu

[1] Darauf beruht die Ansicht Saadia's, dass gewisse Psalmen an gewissen Plätzen im Tempel, im Osten, Westen, Süden und Norden

Stande! Aus all' diesen Stellen ist ersichtlich, dass es dem Chronisten darum zu thun war, überall, wo von dem allgemeinen Dienste der Leviten mit dem unbestimmten Worte שרת die Rede war, ausschliesslich die Musiker und Sänger zu sehen, weshalb er daselbst die ihm eigenen Bezeichnungen für Musik und Gesang einfügte. Nach seiner Ansicht konnte überhaupt keine gottesdienstliche Handlung ohne diese vollzogen worden sein, und da war es nur folgerichtig, dass er dort, wo die Leviten nicht genannt waren und von den Priestern ein Dienst im Tempel mit שרת gemeldet wurde, wie an anderen bereits beobachteten Stellen, entweder die Leviten mit שרת einschob, oder diese an Stelle der Priester setzte. So z. B. in II Chron. 23, 6, dem aus II Reg. 11, 7 umgestalteten Satze ואל יבוא בית יי כי אם הכהנים והמשרתים ללוים, was die Commentatoren mit den diensthuenden unter den Leviten übersetzen, wo aber, wie das folgende המה יבואו כי קדש המה zeigt, von Priestern allein gesprochen war und ללוים Zusatz zu dem ursprünglichen הכהנים המשרתים ist (vgl. Nehem. 10, 37, 40). Es ist somit klar, dass in II Chron. 29, 11 כי בכם בחר יי לעמוד לפניו לשרתו ולהיות לו משרתים ומקטירים, wo der König, wie der Zusammenhang, ferner מקטירים und die Grundstelle Deuteron. 10, 8 und 21, 5 zeigt, zu Priestern spricht, wo aber nach dem Chronisten auch die Reinigung des Tempels nicht ohne Leviten erfolgt sein kann, להיות לו משרתים oder לשרת ein auch die Leviten einbeziehender Zusatz ist.

Setzen wir nun nach dieser wegen II Chron. 29, 11 nothwendig gewordenen Abschweifung die Untersuchung desselben Kapitels fort. In Vers 12 wird wieder von Leviten allein,

---

gesungen wurden; Neubauer in Studia biblica II, Seite 14; Jacob in dieser Zeitschrift XVIII, Seite 105.

und zwar im engern Sinne des Wortes, da deren Namen angeführt und ihre Familienangehörigkeit angegeben werden; jene heiligen sich und reinigen hierauf, dem Auftrage des Königs entsprechend, den Tempel. Von den gleichen Vorbereitungen der Priester steht nichts da, und V. 16—17 meldet nur kurz, dass diese das innere Heiligthum gereinigt und die Leviten das Unreine in den Bach Kidron hinausgeschafft haben. Ich bemerke schon jetzt, dass Ähnliches in II Chron. 30, 14 von dem Volke, in II Reg. 23, 6, 12 vom Könige Josia berichtet wird. Dann folgt die Meldung der Priester an den König über das vollbrachte Werk (Vers 18—19), dann die Einweihungsopfer, die ohne Mithülfe der Leviten von Priestern allein dargebracht wurden (Vers 21—24). Hingegen enthält Vers 25—30 eine eingehende Schilderung des Gesanges und der Musik bei dieser Gelegenheit; dann setzt sich in Vers 31—36 wieder die Beschreibung der weitern Opfer fort, die nur durch die störende Betonung der levitischen Hülfeleistung und des Eifers der Leviten, der den der Priester übertraf, unterbrochen wird. Schon diese Übersicht lehrt, dass die Leviten erst nachträglich eingeschoben wurden, und dass der ursprüngliche Bericht durchgehends nur von Priestern erzählte, die allein den Tempel reinigten und die Opfer darbrachten. Der Bearbeiter verräth sich schon dadurch, dass er in Vers 12 die Leviten an erster Stelle, vor den Priestern, aufzählt, obgleich er sie in Vers 4 nach diesen nennt. Aber auch die bei ihm regelmässig wiederkehrenden Ausdrücke weisen auf seine Einschaltungen hin. So die Nennung des Königs David als des Begründers der levitischen Musik und des Tempelgesanges in Vers 25 und 30, der wir auch in II Chron. 8, 14 ויעמד כמשפט דויד אביו את מחלקות הכהנים על עבודתם והלוים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים לדבר יום ביומו והשוערים במחלקותם לשער ושער כי כן מצות דויד איש האלהים be-

gegnen[1]; ebenso 23, 18 בשמחה ושיר על ידי דויד; 35, 15: והמשוררים בני אסף על מעמדם כמצות דויד ואסף הימן וידותון חוזה המלך, I Chron. 25, 6: כל אלה על ידי אביהם בשיר בית יי במצלתים נבלים וכנורות לעבודת בית האלהים על ידי המלך אסף וידותון והימן, II Chron. 7, 6. Auch in Nehemia 12, 24 ואחיהם לנגדם להלל להודות במצות דויד איש האלהים; 11, 23 (vgl. Bertheau), 12, 45 und Esra 3, 10.

Auch die Untersuchung von II Chron. 30 führt, was die Zusammensetzung des Berichtes betrifft, zu demselben Ergebnisse. Während in Vers 3 erzählt wird, dass das Passah nicht zur vorgeschriebenen Zeit begangen werden konnte, weil die Priester sich nicht in genügender Zahl geheiligt hatten, von Leviten dagegen in Verbindung mit dem Opfer keine Erwähnung sich findet, heisst es in Vers 15 והכהנים והלוים נכלמו ויתקדשו ויביאו עולות בית יי, dass auch die Leviten sich heiligten. Aber die unmittelbar darauf folgende Mittheilung, dass sie Ganzopfer in das Haus Gottes brachten, zeigt, dass es ursprünglich הכהנים הלוים hiess und der Satz nur von Priestern sprach. Auch Vers 24 ויתקדשו כהנים לרב macht es unzweifelhaft, dass nur diese für die Opferhandlungen sich weihten; und es braucht auch zu Vers 27 ויקומו הכהנים הלוים ויברכו את העם וישמע בקולם nicht erst betont zu werden, dass הלוים die Priester näher bestimmt und darunter nicht etwa auch die Leviten gemeint sind (vgl. Deut. 10, 8; 21, 5, I Chron. 23, 13). Es muss somit auffallen, wenn dieser in Vers 22 mit besonderem Nachdruck gedacht wird; da meldet näm-

---

[1] In diesem Verse haben wir den Zusatz des Chronisten, nämlich להלל, bereits behandelt, und haben nun einen zweiten, der sich als Folge des ersten erkennen lässt, vor uns. Auch דויד אביו scheint mir desselben Ursprunges zu sein; denn sonst wird immer כמשפט ohne Verbindung mit irgend einer Person gebraucht und verweist auf ein Gesetz, nämlich die Thora. So I Chron. 15, 13; 23, 31; II Chron. 4, 20; 35, 13; Esra 3, 4; Nehem. 8, 18.

lich der Erzähler, וידבר יחזקיהו על לב כל הלוים המשכילים שכל טוב לײ, und da der Inhalt der Ansprache des Königs nicht angegeben wird, übersetzen Bertheau und Keil: „Er redete ermunternde Worte (Oettli: redete herzlich) zu den Leviten." Zugegeben nun, dass dieses der Sinn des Satzes ist, so hätte entweder der Zweck dieser freundlichen Behandlung, oder vielmehr der Grund der königlichen Anerkennung bezeichnet werden oder aus der ganzen Erzählung ersichtlich sein müssen; abgesehen davon, dass laut der ganzen Darstellung die Priester Lob verdient hätten. Nun folgt unmittelbar auf den angeführten Verstheil eine noch auffallendere Meldung: ויאכלו את המועד שבעת הימים מזבחים זבחי שלמים ומתודים לײ אלהי אבותיהם, die sich der Construction nach auf die Leviten beziehen müsste, sich auf dieselben aber unmöglich beziehen kann; denn jedes Wort im Satze zeigt, dass von dem ganzen, zum Feste erschienenen Volke die Rede ist. Da sowohl der voranstehende Vers 21, als auch 22b—27 ausschliesslich vom Opfer des Volkes handeln und auch abgesehen von der eben besprochenen sprachlichen Schwierigkeit für die Ansprache des Königs an die Leviten kein geeigneter Platz vorhanden ist, so ergiebt sich, dass Vers 22a eine störende Einschaltung des Bearbeiters ist. Auch der unklare Ausdruck המשכילים שכל טוב, den z. B. Oettli mit „die eine edle Kunst für Gott zeigten" wiedergiebt und alle Commentatoren auf die Musik der Leviten beziehen, lässt in der Hervorhebung der letzern beim Opfer den Chronisten erkennen, und dürfte mit dem wahrscheinlich gleichbedeutenden, jedenfalls in demselben Zusammenhange gebrauchten מבין in II Chron. 34, 12 והלוים כל מבין בכלי שיר, 35, 5 ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל הקדושים לײ, I Chron. 25, 7 ויהי מספרם עם אחיהם מלומדי שיר לײ כל המבין .. als Bezeichnung der levitischen Leistungen identisch sein. Die Erwähnung des Gesanges und der Musik in Vers 21b

weicht von der stereotypen Ausdrucksweise des Chronisten, die wir noch näher kennen lernen werden, völlig ab; ausserdem bietet der Satz an sich in der unnatürlichen Stellung des Subjectes הלוים eine Schwierigkeit dar. Denn derselbe erzählt von den Israeliten, dass sie das Fest in grosser Freude feierten, und nach der Wortstellung wäre es am natürlichsten, auch ומהללים auf בני ישראל zu beziehen, besonders da auch die folgenden Worte nur die oben erwähnte, sieben Tage währende Freude derselben näher schildern, genau so, wie in der gleichen Construction in Vers 22 מזבחים זבחי שלמים ומתודים. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn הלוים ausgeschieden wird. Der Beziehung von מהללים auf das Volk steht nichts entgegen; dieselbe hat vielmehr an Esra 3, 11 וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לײ eine Parallele, da dort von der Feier der Grundsteinlegung des zweiten Tempels berichtet wird. Es fragt sich nur, ob auch והכהנים vom Bearbeiter eingefügt ist, da der Chronist, wie wir bereits gesehen haben, sich die levitischen Musikinstrumente ohne die priesterlichen Trompeten, die er in בכלי עוז sah, nicht denken konnte. In diesem Falle hätte der ursprüngliche Satz gelautet: ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלים את חג המצות שבעת ימים בשמחה גדולה ומהללים לײ יום ביום בכלי עוז לײ, und er stimmt mit II Reg. 11, 14, II Chron. 23, 13 וכל עם הארץ שמח ותוקע בחצוצרות überein, wo das Volk seiner Freude gleichfalls mit Trompeten Ausdruk giebt. Da der Chronist es nicht zugeben konnte, dass bei Opfern die Trompeten von Laien geblasen worden seien, so fügte er, wie er an der eben angeführten Stelle והמשוררים בכלי השיר ומודיעים להלל einschaltete, um zu zeigen, dass darunter priesterliche Trompeten zu verstehen seien, hier הכהנים ein. Und da Priester die Trompeten niemals ohne das Orchester der Leviten bliesen, musste, wie dort והמשוררים בכלי השיר, hier והלוים hinzugesetzt werden, besonders da מהללים

bereits im ursprünglichen Berichte stand und ohnehin die Anwesenheit der Leviten erforderte. Für diese Annahme spricht die nur hier vorkommende Bezeichnung der Instrumente: כלי עוז, mit der nur ארון עזך in Psalm 132, 8 verwandt ist, und deren sich der Verfasser in Verbindung mit Priestern kaum bedient haben würde, da für die Instrumente dieser, wie wir oben fanden, שופר oder חצוצרה allgemein war.[1] Wie dem auch sei, so erhellt aus den betrachteten Einzelheiten, dass wir es hier mit einem Berichte zu thun haben, den der Chronist durch die Einfügung von Meldungen über die Leviten und deren Leistungen im Opferdienste nur gering abgeändert hat, und in welchem bloss von der Thätigkeit der Priester bei dem von König Hiskia veranstalteten Passah erzählt wurde, aber auch die Priester nur Nebensache waren, dagegen die an das Opfer selbst sich knüpfenden Einzelheiten den Hauptinhalt bildeten. Es folgt hieraus, dass auch die Betonung der levitischen Hülfeleistung beim Opfer in Vers 16—17 kaum ursprünglich sein dürfte. Hierfür spricht aber auch die Wahrnehmung, dass, während im ganzen Abschnitte der Stil ein glatter, der Bericht jedenfalls ein ohne Störung dahinfliessender ist, in den letztgenannten Versen durch nichts gerechtfertigte Constructionsänderungen und Unebenheiten im Satzgefüge sich zeigen. So ist in Vers 16, dessen Subject die Priester sind, die Wiederholung von הכהנים und die lose Verbindung des durch dieses Wort eingeleiteten Satzes nicht natürlich. Auch die Wiederholung von 17[a] in 18[a] und die zwischen beiden stehende Meldung über das Schlachten der Opferthiere, nachdem bereits in Vers 16 von dem Sprengen des Blutes derselben die Rede war, verräth, dass hier an dem ursprünglichen Wortlaute geändert wurde.

---

[1] Oettli meint, es habe, wie in I Chron. 13, 8, vielleicht auch hier בכל עוז geheissen.

Nun enthalten gerade diese Sätze die kurzen Mittheilungen von der Wirksamkeit der Leviten und so scheint die Störung auf die Einschaltung der von Leviten handelnden Worte und Sätze zurückzuführen zu sein.

Den gleichen Stil, wie II Chron. 30, zeigt auch Kapitel 31, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass es die Fortsetzung des Berichtes ist, den wir eben untersucht haben. Aber auch der Chronist hat hier, wie dort, seine Zusätze eingefügt, die durch die von ihnen verursachte Störung des Zusammenhanges leicht kenntlich sind. So verräth sich Vers 2 sowohl durch die Unordnung der in ihm aufgezählten Tempeldienste, als auch durch die dem Chronisten eigenthümlichen Ausdrücke für Musik als interpolirt, wie wir es bereits oben ausgeführt haben. Noch deutlicher hebt sich von dem Berichte, der weder die Priester, noch die Leviten zum Gegenstande hat, sondern nur die an dieselben vom Volke zu leistenden Abgaben behandelt, die Aufzählung der levitischen Aufsichtsbeamten in Vers 12b—15 ab, die dem Chronisten gehört. Der Umfang dieses Zusatzes lässt sich durch das in Vers 16—19 gebrauchte Wort התיחש, das nur in den genealogischen Listen in I Chron. 5, 1, 7, 17; 4, 33; 7, 5, 7; 9, 1, 22, 40; Esra 2, 62; 8, 3; Nehem. 7, 64 und in II Chron. 12, 15 vorkommt, bestimmen, so dass der ursprüngliche Bericht erst mit Vers 20 wieder einsetzt.

Mehrere neue Einzelheiten, die die Zusammensetzung der Quelle betreffen, lässt Kap. 35 erkennen. Es handelt vom Passah, das der König Josia veranstaltet und es ist zu erwarten, dass es in Folge seiner Zugehörigkeit zu der Vorlage, welcher auch der vom Passah des Königs Hiskia erzählende Abschnitt, Kap. 30, entlehnt ist, manches diesem Verwandte aufweisen wird. Wir lesen in Vers 2, dass Josia die Priester auf ihre Posten gestellt und für den Dienst im Tempel gestärkt hat; doch statt der Angaben darüber,

wie sie ihren Pflichten entsprochen, folgt der Auftrag des Königs an die Leviten, die als Lehrer Israels und als Heilige bezeichnet werden und deren Stammeseintheilung im Tempeldienste aus Verzeichnissen der Könige David und Salomo angeführt wird, dass sie nach denselben das Passah schlachten mögen. Dass diese ganze Ausführung dem Chronisten gehört, der den Leviten bei jedem Opfer eine wichtige Rolle zuerkennt, ist ebenso klar, wie der gleiche Ursprung von Vers 15, worin die levitischen Musiker nach der Anordnung Davids und ihrer Ahnen, der Musiker, in Verbindung mit den Thorhütern bei dem Passah fungiren. Interessant ist die Abänderung des ursprünglichen Wortlautes in Vers 7—9. Da schenkt Josia dem Volke Tausende von Opferthieren zum Passah, genau so, wie es laut 30, 24: כי חזקיהו מלך יהודה הרים לקהל אלף פרים ושבעת אלפים צאן והשרים הרימו לקהל פרים אלף וצאן עשרת אלפים auch zur Zeit des Königs Hiskia geschehen war. In der oben angeführten Stelle findet sich, wie man sieht, auch die Meldung, dass nebst dem Könige auch die Fürsten, dem Beispiele dieses folgend, dem Volke die gleiche Anzahl von Opferthieren schenkten. Sollte bei der Übereinstimmung der beiden Meldungen nicht auch diese Einzelheit in Kap. 35 sich finden? In Wirklichkeit lautet Vers 8: ושריו לנדבה לעם לכהנים וללוים הרימו חלקיה וזכריהו ויחיאל נגידי בית האלהים לכהנים נתנו לפסחים אלפים ושש מאות ובקר שלש מאות. וכונניהו ושמעיהו ונתנאל אחיו וחשביהו ויעיאל ויוזבד שרי הלוים הרימו ללוים לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות, und es ist nicht schwer, zu erkennen, welche Umgestaltung hier vorgenommen wurde. Die Fürsten spenden auch hier, aber die Empfänger der Opferthiere, die wohl wie dort gleichfalls als עם bezeichnet werden, sind vom Chronisten in Priester und Leviten umgewandelt worden, und aus den Fürsten wurden dementsprechend Häupter der Priester und Leviten, deren Namen, wie gewöhnlich, an-

gegeben werden. Ob auch Vers 5 dem Chronisten gehört, kann nicht so leicht entschieden werden. Da פלגות sich bei ihm nirgends findet, sondern, wie in Vers 4, מחלקות, und בני העם, wie Vers 7 zeigt, gleichfalls dem ursprünglichen Berichte entnommen ist, so ist es wahrscheinlich, dass der ganze Vers diesem zuzuweisen ist und, wie aus Vers 2 und aus ועמדו בקדש zu schliessen ist, die Aufforderung an die Priester enthielt, sich für das Passah im Heiligthum aufzustellen. Hieran schliesst sich Vers 6, dessen התקדשו wir in Bezug auf die Priester bereits in 30, 3, 15, 24 begegneten, und in welchem אחיכם — im Unterschiede gegen den levitischen Bericht — nicht auf die Priester und Leviten, sondern auf das Volk sich bezieht (Vers 5). Für die Zugehörigkeit von Vers 6 zu der Vorlage des Chronisten spricht auch der Hinweis auf כדבר יי ביד משה, dem wir, wie mir scheint, nirgends beim Chronisten, dagegen mehreremal bei den Opfern und Opferhandlungen, die den Gegenstand des ursprünglichen Berichtes bildeten, begegnen. So in II Chron. 31, 3 ומנת המלך מן רכושו לעולות הבקר והערב והעולות לשבתות ולחדשים ולמועדים ככתוב בתורת יי innerhalb einer Schilderung, die wir oben als aus einer ältern Quelle entlehnt erkannt haben; in 30, 16: ויעמדו על עמדם כמשפטם כתורת משה איש האלהים, Esra 3, 2: ויבנו את מזבח אלהי ישראל להעלות עליו עולות ככתוב בתורת משה איש האלהים, 3, 4: ויעשו את חג הסוכות ככתוב; 6, 18: והקימו כהניא בפלגותהון ולויא במחלקתהון על עבידת אלהא די בירושלם ככתב ספר משה, Nehem. 10, 35: לבער על מזבח יי אלהינו ככתוב בתורה, 10, 37: ואת בכורות בנינו ובהמתנו ככתוב בתורה[1] (vgl. Driver-Rothstein,

[1] Ist es richtig, dass der Hinweis auf die Thora im Zusammenhange mit den Opfern der Vorlage des Chronisten angehört, so folgt hieraus, dass auch II Chron. 8, 13: ובדבר יום ביום להעלות כמצות משה לשבתות ולחדשים ולמועדות שלש פעמים בשנה בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסכות aus derselben Quelle geschöpft ist. Hierfür spricht auch der Umstand,

Seite 583). Wenn wir nun in II Chron. 35, 12 lesen: ויסירו העולה לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם להקריב ליי ככתוב בספר משה וכן לבקר, so wird uns sowohl לבני העם, als auch למפלגות auf Vers 5—7 hinweisen, die der Vorlage des Chronisten entlehnt sind, und zugleich unsere Annahme,

---

dass sich uns Vers 14 ebenfalls als Bestandtheil des alten Berichtes hat erkennen lassen (oben Seite 113 ff.). Da nun Vers 12—16 aus I Reg. 9, 25 gestaltet zu sein scheint und sich innerhalb des von dort herübergenommenen Abschnittes befindet, macht es den Eindruck, als ob der Verfasser der Vorlage des Chronisten auf Grund des I Reg. 9 gearbeitet hätte, wofür sich bisher keine Parallele darbot. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass der Chronist die Meldung seines Gewährsmannes über die Opfer des Königs Salomo an die Stelle des kurzen Berichtes in I Reg. 9, 25 setzte und den Rahmen nach seiner Gewohnheit unverändert beibehielt. Vers 16, dessen erstes Wort wir auch in II Chron. 29, 35; 35, 10. 16 in den bereits als alt erkannten Opferschilderungen antrafen, legt die Vermuthung nahe, dass dieser Bericht der Vorlage von den Opfern Salomos im Zusammenhange mit dem Tempelbau erzählte. Man beachte wohl, dass hier, wie in den bisher untersuchten Abschnitten, II Chron. 29—35, der König es ist, der alle den Tempel angehenden Anordnungen trifft, die Opferhandlungen leitet, Priestern und Leviten Befehle ertheilt, ferner die Kosten der täglichen Opfer und der Festopfer bestreitet (so in II Chron. 31, 3; vgl. Wellhausen, Prolegomena 2, III). Nun finden wir den Hinweis auf die Thora auch in II Chron. 23, 18: וישם יהוידע פקודות בית יי ביד הכהנים הלוים אשר חלק דויד על בית יי להעלות עולות יי ככתוב בתורת משה בשמחה ובשיר על ידי דויד, in einem Verse, der aus den Worten וישם פקודות על בית יי in II Reg. 11, 18 gestaltet zu sein scheint, und in Folge des zweimaligen Hinweises auf David im ersten Augenblicke eher an die Einschaltungen des Chronisten, als die zusammenhängenden Schilderungen der Vorlage desselben denken lässt. Doch da David nicht in Verbindung mit musicirenden Leviten, sondern mit opfernden Priestern genannt wird, scheint hierin in der That ein Bruchstück aus der Meldung der Vorlage über die die Opfer betreffenden Verfügungen Jojada's vorzuliegen, das der Chronist hier eingefügt hat. Dass auch die Vorlage des Chronisten von Davids Tempelordnung erzählte, werden wir bald aus I Chron. 22. 28 und 29 erfahren. Auch I Chron. 6, 34: ואהרן ובניו מקטירים על מזבח העולה ועל מזבח הקטורת לכל מלאכת קדש הקדשים ולכפר על ישראל ככל אשר צוה משה עבד האלהים enthält einen Hinweis auf das Gesetz, aber dieser ist von den oben behandelten völlig verschieden und Eigenthum des Chronisten.

dass die Anführung der Thora derselben Quelle angehört, bestätigen; das Gleiche gilt, wie בני העם zeigt, von Vers 13. Dagegen ist Vers 14 ואחר הכינו להם ולכהנים כי הכהנים בני אהרן בהעלות העולה והחלבים עד לילה והלוים הכינו להם ולכהנים בני אהרן kaum in ursprünglicher Gestalt erhalten; denn er hat zu Anfang und am Ende dieselben Worte, welche die Thätigkeit der Leviten bei der Darbringung des Passah besonders hervorheben, während diese bisher bei dem Opfer keine Rolle spielten. Wir begegnen derselben Meldung in Esra 6, 20 beim Passah: כי הטהרו הכהנים והלוים כאחד כלם טהורים וישחטו הפסח לכל בני הגולה ולאחיהם הכהנים ולהם, aber auch da erscheint sie verdächtig; denn das Subject von וישחטו sind dem Zusammenhange nach die Leviten, aber vorangehen הכהנים והלוים, so dass mir nicht Alles in Ordnung zu sein scheint. Hinzukommt, dass laut II Chron. 30, 17 die Leviten nur das Passah Jener aus dem Volke schlachten, die sich für das Opfer nicht geheiligt hatten, und dass auch dieser Satz durch seine eigenthümliche Sprache und verworrene Construction von seiner Umgebung absticht. In 29, 34 beschränkt sich die Hilfeleistung der Leviten bei den Opfern auf das Abziehen der Felle, so dass wir in den oben angeführten Stellen das Hervortreten der Leviten dem Chronisten zuschreiben müssen. Den Schluss der ursprünglichen Erzählung bildet II Chron. 35, 16 ותכון כל עבודת יי, dem wir auch in 29, 35 begegnet sind.[1]

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchungen zu-

[1] Die der Vorlage entnommene Schilderung des Passah hier wie in II Chron. 30, 15 stimmt in den hier angeführten Einzelheiten nicht mit Exodus 12, 9, sondern mit Deuter. 16, 7 überein. Denn in II Chron. 35, 13 wird von dem Kochen des Passah mit dem unzweideutigen Worte בשל, und hier, wie in 30, 15 von Opfern, die nebst dem Passah dargebracht wurden, gesprochen, genau so wie in Deut. 16, 2; und zwar bestanden diese, wie II Chron. 35, 8, 12 in Übereinstimmung mit der letztangeführten Stelle lehrt, aus Rindern.

sammen, so sehen wir, dass dem Chronisten eine Schrift vorlag, welche die Tempelreinigung, die Einweihungsopfer, das Passah und die Priesterversorgung des Königs Hiskia, ebenso das von Josia veranstaltete Passah sehr ausführlich schilderte; die aber auch die Überführung der Bundeslade unter David, die Opfer Salomo's, die Stellung der Priester unter Jerobeam und Rehabeam, wenn auch kürzer, behandelte, somit ihr Hauptaugenmerk auf das jerusalemische Heiligthum und auf die Opfer der Könige richtete. In diesen seinen eingehenden Schilderungen lehnte sich der Verfasser weder an die parallelen Berichte der Bücher Samuel, noch an die der Könige an, sondern arbeitete, wie der Mangel an Parallelberichten nahelegt, auf Grund anderer Quellen, oder völlig selbständig. Der Chronist, dem diese Ausführungen vorlagen und der die gänzliche Vernachlässigung der Leviten bei den so ausführlich beschriebenen Opferhandlungen vermisste, half diesem Mangel dadurch ab, dass er überall, wo es nur anging, zu den Priestern die Leviten hinzufügte, oft die Namen derselben aufzählte und hierdurch die bloss mit einem Worte erwähnten Priester in den Hintergrund drängte, hauptsächlich aber in die Beschreibung der Opferhandlungen die musicirenden und singenden Leviten einschaltete. Fragt man nun, ob diese den Leviten vom Chronisten angewiesene Stellung (vgl. besonders II Chron. 23, 28—32) auch den thatsächlichen Verhältnissen seiner Zeit entspricht, so kann man sie trotz der Dürftigkeit der hierauf bezüglichen Quellen mindestens als übertrieben erweisen. Weder Sirach, noch I Makkabäerbuch, die beide Gelegenheit gehabt hätten, der Leviten zu gedenken, sprechen von ihren Dienstleistungen bei den Opfern und innerhalb des Tempels, und kennen nur die Musiker, ohne sie auch nur als Leviten zu bezeichnen.[1]

[1] Siehe das Nähere hierüber in meiner Schrift: Priester und Cultus, S. 120 ff.

Die späteren Quellen, wie Philo und die Mischna, erwähnen sie wohl als Diener des Heiligthums zur Verrichtung niedriger Arbeiten und als Wächter, aber nirgends in Verbindung mit Opfern, die eben der Chronist so nachdrücklich betont. Somit kann seine Schilderung kaum als den Verhältnissen seiner Zeit entsprechend angesehen werden, sondern vielmehr als der mit strenger Folgerichtigkeit und mit grossem Eifer vertretene Wunsch eines Leviten, seine Brüder im Tempeldienst eine angesehene Stellung bekleiden zu sehen. Das schliesst freilich nicht aus, dass seine Angaben über die Tempelmusik und den Gesang der Wirklichkeit entlehnt sind; nur werden wir diesen im Opferdienste nicht die Bedeutung zuerkennen, die er ihnen wiederholt zuschreibt.

Da wir unsere Angaben über die Tempelmusik auch aus den Büchern Esra-Nehemia schöpfen werden, die ja bekanntlich die Fortsetzung und nur einen Bestandtheil der Chronik bilden, so wird es nothwendig sein, einige Worte auch über das Verhältniss derselben zu der oben ermittelten Vorlage zu sagen, das heisst den Nachweis zu führen, dass diese auch in Esra-Nehemia verarbeitet ist. Hierzu ist Esra 3, das die Errichtung des Altars nach der Rückkehr aus dem Exile und die ersten Opfer auf jenem, ferner die Grundsteinlegung zum Tempel meldet, sehr geeignet. Vers 1—7 zeigt eine ganze Reihe der Erscheinungen, die wir als die charakteristischen Merkmale des ursprünglichen Berichtes in II Chron. 29—31 und 35 erkannt haben, nämlich die wiederholte Betonung der täglichen und der Festopfer,[1] den Hin-

[1] In Vers 3 wird die Darbringung des Morgen- und Abendopfers besonders hervorgehoben, ebenso wie in II Chron. 13, 11; 31, 3; 2, 3; I Chron. 23, 30; 16, 40; ferner ist ihnen die unmittelbar hierauf folgende Betonung der Sabbath-, Neumonds- und Festopfer gemeinsam. Nur in einer beachtenswerthen Einzelheit weicht Esra 3 von einigen der aufgezählten Parallelstellen ab. In II Chron. 2, 3 geht nämlich den oben auf-

weis auf die Opfervorschriften der Thora, und das Wort כמשפט; es treten in dem durch Einschaltungen nicht unterbrochenen Berichte nur Priester auf, von Leviten ist überhaupt keine Rede. Dagegen weist die Satzstörung in Vers 8 auf einen Eingriff in den ursprünglichen Wortlaut hin. Da wird nämlich erzählt, dass die auch in Vers 2 aufgezählten Häupter des Volkes, Serubbabel, Josua und ihre Brüder anfingen; was sie unternahmen, wird nicht angegeben, denn dass ויעמידו das Begonnene enthalten sollte, ist ganz un-

---

gezählten Opfern להקטיר לפניו קטרת סמים ומערכת תמיד voran und in II Chron. 13, 11, wo eine ausführliche Liste der wichtigsten Tempeldiensthandlungen enthalten ist, folgen die eben erwähnten Punkte unmittelbar auf die täglichen Opfer. Da sie aber an den übrigen Stellen nicht genannt sind, scheinen sie mir um so beachtenswerther, besonders da II Chron. 29, 11, der aus Deut. 10, 8 entlehnt ist, gleichfalls den Zusatz ומקטירים aufweist (vgl. I Chron. 23, 13). An der eben angeführten Stelle haben wir das diesem Worte unmittelbar vorangehende משרתים als Einschaltung des Chronisten erkannt und so könnte auch ומקטירים desselben Ursprunges sein. Da aber in Vers 7 als Unterlassungssünde der Vorfahren ויכבו את הנרות וקטרת. לא הקטירו ועולה לא העלו בקדש nebst der Vernachlässigung der täglichen Opfer auch die des Räucherwerkes genannt wird, so gehört auch מקטירים der Vorlage an, genau so, wie in 13, 11, wo wir auch den Lampen begegnen. Hieraus folgt, dass II Chron. 2, 3 gleichfalls aus der Vorlage geschöpft ist, und wir haben hierin ein weiteres Stück aus den Berichten derselben über die Opfer der Könige. Der Betonung des Räucherwerkes dient auch die Erzählung in II Chron. 26, 16—20, deren Sprachgebrauch (עד להשחית in Vers 16 auch in 29, 28; 31, 10, Esra 10, 14; מעל für חטא in 29, 6, 19; 30, 7, Esra 10, 2, 50, Nehem. 13, 27; הכהן הראש der Hohepriester in Vers 20 auch in 31, 10, Esra 7, 5) auf die Vorlage hinzuweisen scheint. Endlich sei auf Nehem. 10, 34 ללחם המערכת ומנחת התמיד ולעולת התמיד השבתות החדשים למועדים ולקדשים ולחטאות לכפר על ישראל וכל מלאכת בית אלהינו hingewiesen, wo die Aufzählung der Opfer sich mit den oben angeführten zum grossen Theile deckt, nur noch ausführlicher ist. Es scheint mir das letzte Glied der Reihe Zusatz zu sein, da hier nur von Opfern die Rede ist, während מלאכת in der Vorlage den Bau des Tempels bedeutet (siehe Esra 6, 22), dagegen beim Chronisten mit עבודה gleichbedeutend ist; siehe oben Seite 99.

möglich, da wir unmittelbar den Tempelbau, nicht die vorläufig noch gar nicht nothwendige Beaufsichtigung desselben, also auch nicht die Anstellung der Leviten erwarten, da noch kein Wort von der Aufnahme der die Hauptsache bildenden Arbeiten gesagt ist. Von der Grundsteinlegung wird erst in Vers 10 gesprochen, dagegen von den Leviten als Aufseher על מלאכת בית יי und על עושה המלאכה בבית האלהים schon vorher. Es scheint mir daher, dass sich Vers 10 ursprünglich an ירושלים in Vers 8 anschloss und הבונים nur eingeschoben wurde, weil durch die Einschaltung von 8b—9 das Subject von ויסדו abhanden gekommen war, das aber, wie ויעמידו in Vers 10 zeigt, noch immer die obgenannten Führer sind. Auch die Übereinstimmung vom letzten Satze in Vers 8 mit I Chron. 23, 4, 24, auf welche die Commentare hinweisen, wie auch die namentliche Aufzählung von Leviten neben der blossen Erwähnung der Priester und die Verwirrung in der Wortstellung (vgl. Bertheau) verrathen den fremden Bestandtheil.[1] Die Meldung über die Musik bei der Grundsteinlegung in Vers 10b—11a weist ebenfalls mehrere dem Chronisten eigene Ausdrücke und Wendungen auf, oder besteht vielmehr ganz aus solchen (vgl. Bertheau), und zeigt deutlich ihren Ursprung. Wo der Zusatz beginnt, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Es ist wahrscheinlich, dass zu demselben die Erwähnung der priesterlichen Trompeten, die sich der Chronist ohne die musikalischen Instrumente nicht denken konnte, die Veranlassung gegeben hat; wofür auch der Jubelruf des Volkes spricht, der wahrscheinlich, wie das Schlachtgeschrei, auf

[1] Kuenen I, 2, Seite 181 macht darauf aufmerksam, dass מלאכת בית יי in Vers 8 auch in Nehem. 10, 34, allerdings in anderem Sinne, ebenso Esra 6, 22 vorkommt, in beiden Fällen dem ursprünglichen Berichte angehörig; dagegen in Nehem. 11, 22 von den Söhnen Asaf's, den Musikern לנגד מלאכת בית האלהים, sicher vom Chronisten.

die Trompetenstösse erfolgte. Die Meldung, dass die Priester bei dieser Gelegenheit in ihre sie auszeichnenden Kleider gehüllt waren, gehört dem ursprünglichen Berichte an. Denn der Chronist erzählt in II Chron. 5, 12, dass die Musiker bei der Einweihung des salomonischen Tempels in Byssus gekleidet waren, und in I Chron. 15, 17, dass bei der Überführung der Bundeslade unter David sowohl die diese tragenden Leviten, als auch die Musiker linnene Gewänder hatten;[1] er hätte es demnach, als er von den Kleidern der Priester sprach, nicht unterlassen, auch die der Leviten hervorzuheben.

Auch aus dem Buche Nehemia lässt sich das Vorhandensein einer Vorlage erweisen, die vom Chronisten verschieden von Opferhandlungen berichtete, und in welche dieser seine sich überall gleichbleibenden Zusätze einfügte. In Nehem. 12, 27—43 wird die feierliche Einweihung der Mauer Jerusalems unter Nehemia ziemlich ausführlich beschrieben. Den Kern derselben bilden die beiden Chöre, die von einem Punkte der Mauer ausgehend in entgegengesetzter Richtung sich bewegen und dann einander wieder begegnen. Uns interessirt bloss die Theilnahme der Priester, Leviten, Sänger und Thorhüter an dem Festzuge, wobei zu beachten ist, dass wir es mit einem aus Nehemia's Denkwürdigkeiten stammenden Berichte zu thun haben (siehe die Einleitungen). In Vers 35 lesen wir ומבני הכהנים בחצוצרות, dass Priester mit Trompeten an dem Umzuge sich betheiligten, und da

[1] Hiermit steht die Erzählung des Josephus in Widerspruch (Antiquit. XX, 9, 6), dass die psalmensingenden Leviten sich an Agrippa II mit dem Ansuchen gewendet hätten, während des Dienstes linnene Kleider tragen zu dürfen, woraus erhellt, dass sie diese bis dahin noch nicht hatten. Es scheint demnach, dass der Chronist seinen Wunsch und den der Leviten als Wirklichkeit vortrug. Vgl. meine Schrift, Priester und Cultus, Seite 136.

hierauf eine Aufzählung von Personen folgt, so wäre anzunehmen, dass es die Liste der priesterlichen Trompeter ist; in Wirklichkeit aber sind es Leviten und zwar der erste mit sechsgliedriger Genealogie (vgl. Bertheau), ein Nachkomme Asaf's und acht mit blosser Namennennung, mit der Bemerkung בכלי דויד איש האלהים am Schlusse. Die Erscheinung, dass nach einer einfachen Erwähnung von Priestern eine Reihe namentlich aufgezählter Leviten steht, haben wir bereits in der Chronik und in Esra kennen gelernt, und sie als vom Chronisten herrührend erkannt.[1] Dass wir es auch hier mit einem solchen Zusatze zu thun haben, erhellt auch aus der uns gleichfalls bekannten Bezeichnung der musikalischen Instrumente als die Davids, des göttlichen Mannes (I Chron. 13, 16; 23, 5; II Chron. 29, 26) und aus der so aufmerksamen Behandlung eines Nachkommen Asaf's. In Vers 41—42 haben wir die Namen von sieben die Trompete blasenden Priestern, dann folgen acht Namen ohne Angabe der Zugehörigkeit und der Eigenschaft ihrer Träger, mit dem Schlusssatze וישמיעו המשוררים ויזרחיה הפקיד. Was hier erzählt wird, darüber sind die Bibelforscher nicht einig, indem die einen in den Namen Sänger, andere wieder Sängerabtheilungen sehen (vgl. Bertheau). Aber man fragt sich, wie es kommt, dass im Parallelsatze (Vers 35) die Namen der Priester fehlen, und erhält in der Angabe, der Compilator habe sie, um zu kürzen, weggelassen, keine befriedigende Antwort. Nun haben wir Namen von trompetenden Priestern neben solchen von musicirenden Leviten bei der Überführung der Bundeslade unter David in I Chron. 15, 24 gefunden und zwar in dem Zusatze des Chronisten, und wir dürfen auch in der uns beschäftigenden Aufzählung die

[1] Vgl. Ewald IV, Seite 205.

Hand des Bearbeiters sehen, der, wie überall, auch hier seiner Vorliebe für Aufzählungen von Namen von Priestern und Leviten Ausdruck gab. Hierfür spricht ausser der bereits betonten Schwierigkeit auch noch der Umstand, dass nach Hinweglassung der Namen der stereotype Satz והכהנים בחצוצרות, wie ihn auch Vers 35 hat, übrigbleibt (I Chron. 15, 24; 16, 6; II Chron. 5, 12; 13, 14; 29, 26). Den Sängern begegnen wir auch in Vers 45 und zwar hier mit den Thorhütern zusammen; aber man macht vergebliche Versuche, eine Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Theile des Verses herzustellen (vgl. Bertheau und Oettli). Es liegt hier eine gedankenlose Zusammenfügung zweier Sätze vor, von dem Chronisten vorgenommen, der eine anerkennende Meldung über die Priester, — denn von diesen allein ist die Rede, — nicht hingehen lassen konnte, ohne seine Lieblinge, die Musiker und Thorhüter, einzufügen. Den Zusatz verräth auch die Berufung auf die Anordnungen David's als des Schöpfers der Tempelmusik (Kuenen I, 2, Seite 183; Driver-Rothstein, Seite 588). Liest man das hierauf folgende כי בימי דויד ואסף מקדם ראשי המשוררים ושיר תהלה והודות לאלהים, so wird man den Sinn des Satzes schwer, wenn überhaupt, verstehen; nur der Hinweis auf David als den Schöpfer der Tempelmusik und auf Asaf, den ersten neben ihm wirkenden Musiker, und die stehende Bezeichnung für den levitischen Gesang הלל והודות לאלהים, Alles Merkmale der Einschaltungen des Chronisten, sind verständlich. Auch die Mittheilung in Vers 47, dass die für die Musiker und Thorhüter bestimmten Abgaben schon in den Tagen Serubbabels pünktlich abgeliefert wurden, die 10, 40 widerspricht, da die regelmässige Leistung der Abgaben erst der Zeit Nehemia's zugeschrieben wird, gehört dem Chronisten an, der betonen will, dass die Musiker und Thorhüter zu allen Zeiten beim Volk beliebt waren und mit

den ihnen gebührenden Abgaben bedacht wurden.[1] Es ist somit klar, dass die Vorlage des Chronisten nach unten bis zur Zeit Nehemias reichte und dieselben Erweiterungen erfuhr, wie die Chronik.

Was die Grenze nach oben betrifft, so haben wir bereits die Schilderung der Vorlage von der Überführung der Bundeslade unter David in I Chron. 15 kennen gelernt. Da Cap. 1—9 ausschliesslich Genealogien enthält, die dieser ältern Quelle, wie wir gesehen haben, fremd waren, die aber andererseits als Lieblingsthema des Chronisten sich erwiesen, Cap. 10. 11. 13 und 14[2] aus II Samuel geschöpft sind und keine Spuren der Bearbeitung durch den Verfasser der Vorlage des Chronisten zeigen, so würde mit hoher Wahrscheinlichkeit folgen, dass diese die Ereignisse, die vor der Überführung der Bundeslade sich zugetragen haben, nicht behandelt hat. Aus I Chron. 16, 39 ist zu schliessen, dass der Erzähler die Bundeslade in Gibeon sich dachte, wo nach seiner Darstellung regelmässig geopfert wurde, da das Zeltheiligthum sich dort befand, und wohin David, — wie es aus dem Fehlen Jerusalems in I Chron. 15, 3—15 mit Wahrscheinlichkeit gefolgert werden darf, — die Bundeslade von Kirjath-Jearim führen liess. Erst die grosse Pest gab Veranlassung zur Errichtung eines Altars in Jerusalem (I Chron. 21, 29—31). Scheiden wir weiter alle aus II Samuel entlehnten Abschnitte aus, so bleiben Cap. 22—29 übrig, von denen jedoch Cap. 23—27 wieder Genealogien enthalten und nur aus der Feder des Chronisten geflossen sein können, so dass nur Cap. 22. 28 und 29 darauf hin

[1] Auch in Nehem. 10, 40 scheinen mir השוערים והמשוררים, die im ganzen Abschnitte nicht bedacht sind, eingeschoben zu sein; vgl. Meyer, Entstehung des Judenthums, Seite 92, Note 2.

[2] Über Cap. 12 siehe Graf, Seite 198, Bertheau z. Stelle und Kuenen I, 2, Seite 122 ff.

untersucht zu werden brauchen, ob sie der ältern Vorlage angehören. Nichts findet sich in diesen Abschnitten, das auf die Urheberschaft des Chronisten hinwiese; dagegen spricht der Inhalt, die dem Tempel gewidmete ausserordentliche Fürsorge eines Königs, und eine Reihe von Spracherscheinungen und Wörtern für unsere Vorlage.[1] Das Gleiche

[1] In diesem Zusammenhange dürfte auch berichtet gewesen sein, dass David die Priester zählte und deren Organisation für den neu zu erbauenden Tempel bestimmte; diese Ausführungen gaben dann dem Chronisten die Veranlassung, Alles, was er den Aushilfsdienste leistenden Leviten, den Musikern und Thorwächtern zuschrieb, sammt und sonders auf David zurückzuführen. Aus diesem Theile der Vorlage scheinen mir I Chron. 6 und 23 Einiges erhalten zu haben. 23, 2 meldet nämlich, dass David zu sich berief את כל שרי ישראל והכהנים והלוים. Statt nun anzugeben, zu welchem Behufe dies geschah, erzählt der Chronist weiter ויספרו הלוים, worunter er, wie schon mehrere mal wahrgenommen, beide Gruppen des Levitenstammes versteht, wodurch er aber seine Einschaltungen verräth; diese sind in Vers 4—5 ohnehin am Sprachgebrauche kenntlich. Hier sollte nun die Zählung der Priester folgen, sie ist jedoch nicht vorhanden; dass sie der Chronist vorfand, zeigt die allen Ausgleichsversuchen widerstehende Meldung in Vers 27, dass David die Leviten nicht von 30, sondern schon von 20 Jahren ab gezählt hat. Diese Angabe fand er בדברי דויד האחרונים, andererseits meldet Vers 1, dass David sehr alt war, als er die Priester und Leviten einberief; es ist somit klar, dass jener Bericht in diesem Zusammenhange stand (vgl. auch Bertheau). Ob auch eine Liste derselben folgte, kann nicht bestimmt werden; doch gehört Vers 13 wahrscheinlich der Vorlage an, ebenso die Verse 28—32, die auf die Anführung der Quelle unmittelbar folgen. Zu diesen Versen ist nur zu bemerken, dass ihr Inhalt, die hier aufgezählten Arbeiten, nur schwer den Leviten zugeschrieben werden können, dagegen zu den Priesten sehr gut passen. Denn wie soll Vers 31 ולכל העלות עולות ליי לשבתות לחדשים ולמועדים במספר כמשפט עליהם תמיד לפני יי, der ausschliesslich von der Darbringung der vorgeschriebenen Opfer spricht, von den Leviten gesagt werden können; abgesehen davon, dass Numeri 18, 5 ausdrücklich den Söhnen Aarons zuschreibt, was Vers 32 hier den Leviten, und die Mischna die Ämter, die hier in Vers 20 als von Leviten bekleidet bezeichnet werden, ausdrücklich als von Priestern verwaltet nennt (siehe meine Schrift, Priester und Cultus 144 ff.). Nun finden wir in Vers 31 alle die Erscheinungen, die wir bei dem Verfasser der Vorlage bei den Priestern und Opfern antrafen (oben

haben wir bereits von II Chron. 1, 1—6; 2, 1—8; 8, 12—16; 11, 13—17; 13, 4—22 in den Einzeluntersuchungen erfahren. Nun ist es beachtenswerth, dass die beiden letztgenannten Stücke von Erzählungen über die Kriegsunternehmungen und Festungsbauten Rehabeam's und Abia's eingerahmt sind, für die I Regum keine Parallele bietet und daher auch nicht Vorlage gewesen sein kann; es scheint daher, dass auch diese Theile der Vorlage entlehnt sind, wie auch II Chron. 14, 5—15, 5 von Opfern innerhalb der ausführlichen Kriegsgeschichte berichtet wird. Ebenso ist 17, 1[b]—19 nach Ausscheidung der Leviten- und Priesternamen hierher zu ziehen, wie auch 19, 1—20, 30. Und aus dem Sprachgebrauche und den Einzelheiten, die 28 mit 29 gemein hat, lässt sich die Zugehörigkeit des ersten Abschnittes zu derselben Quelle erweisen, der Cap. 29 entlehnt ist. Da hiermit auch andere Theile des zweiten Buches der Chronik, die in den Büchern der Könige keine Parallele haben, in Anlage, Gedankengang, Sprachgebrauch und anderen charakteristischen Zügen übereinstimmen, wie die Geschichte Manasse's in II Chron. 33, 10—19, hier aber, wie auch am Schlusse anderer Erzählungen die Quelle genannt ist, aus der diese geflossen sind, so ergiebt sich, dass die vom Chronisten nebst den Büchern Samuelis und der Könige

---

Seite 120, Anmerkung 1), so dass wir diese Verse als ursprünglich von Priestern handelnd und nur vom Chronisten auf die Leviten bezogen erkennen können. Dann ist natürlich Vers 30 auszuscheiden, wofür auch die Construction des Satzes spricht; denn während alle anderen Arbeiten durch Nomina ausgedrückt und diese mit ל oder על verbunden sind, was auch bei לכל העלות in Vers 31 der Fall ist, tritt hier der Infinitiv auf. In I Chron. 6, 17 scheint mir ebenfalls ein Satz aus demselben Zusammenhange vorzuliegen; nur muss בשיר als Zusatz des Chronisten, der die Folge der Beziehung der Angabe auf die Leviten ist, ausgeschieden werden (siehe oben Seite 110); daran schloss sich Vers 34, der die Arbeiten der Priester näher bezeichnete. Beide Sätze tragen auch sonst die Merkmale der Vorlage an sich.

benützte Schrift die häufig angeführte Geschichte der Könige von Juda und Israel ist (vgl. die Einleitungen). Und wir können aus den in zwei Theile, den religiösen und den politischen, zerfallenden Schilderungen, die der Chronist dieser Vorlage entlehnt hat, mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass auch die Anlage dieser selbst die gleiche war; und zwar bildeten den Grundstock der religiösen Abschnitte hauptsächlich die Mahnreden der Propheten an die Könige und die Beschäftigung dieser mit dem Tempel, während den politischen Theil die Kämpfe und die Bauten der Könige ausfüllten. Jenen führt der Chronist als die Geschichte des betreffenden Propheten (auch die Weissagung oder den Midrasch desselben), diesen als die Geschichte (das Buch, den Midrasch des Buches) der Könige an (vgl. die Einleitungen). Ich kann hier auf die wichtige Frage nicht näher eingehen und muss mich mit dem nur Angedeuteten begnügen.

Was aber unsere eigentliche Frage anbelangt, was der Chronist und seine Quelle über die Tempelmusik und den Tempelgesang lehren, so sind wir zu dem Ergebnisse gelangt, dass die Vorlage nicht nur nichts von den Leviten weiss, die bei jeder Opferhandlung, beim täglichen Opfer des Morgens und des Abends spielen und singen, sondern auch der Tempelmusik nirgends deutlich gedenkt und ausser den Trompeten, deren sich das Volk zum Ausdrucke seiner Freudenstimmung beim Festopfer bediente, kein Instrument erwähnt. Der Chronist ist es, der alle Angaben über den Gesang und die Musik im Heiligthum in den Bericht seiner Vorlage an sehr vielen Stellen eingefügt und überall die Söhne Asafs als die Vertreter der Tempelmusik in den Vordergrund gerückt hat. Diese Erkenntniss ist in den weiteren Untersuchungen über diese Frage stets festzuhalten.

(Fortsetzung folgt.)

Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen

(Taršîš des Môšè ben ʿEzrâ).

Von

Dr. Karl Albrecht.

Ein hebräischer Schriftsteller des Mittelalters kann gelesen werden aus ästhetischen und geschichtlichen Gründen, er kann uns Aufschlüsse geben über exegetische Fragen und schliesslich zeigt er uns stets die Entwickelung und den Zustand der neuhebräischen Sprache seiner Zeit. Môšè ben ʿEzrâ (geboren ungefähr 1070, 1138 noch am Leben) kommt mit seinem Taršîš[1] eigentlich nur in der letzten Beziehung in Betracht. Zwar wäre es Unrecht, die unerreichte Gewandtheit in seiner Handhabung der hebräischen Sprache,[2] die Schönheit und treffende Weisheit einzelner Sprüche zu verkennen, aber doch bleibt A. Geigers Urteil zu Recht be-

---

[1] Citiert wird im folgenden nach der Ausgabe Günzburgs, Berlin, 1886: ספר הענק הוא התרשיש לרבי משה בן עזרא ז״ל. י״ל ע״י דוד בן נפתלי לבית גינצבורג, erschienen im Selbstverlage des Vereins M'kize Nirdamim.

[2] Die ungefähr 1200 Verse des Taršîš haben nicht den gewöhnlichen Reim, sondern den rührenden Reim oder, wie die Araber es nennen, تجنيس. Nur 3, 29. 8, 89, vielleicht auch 1, 60 bieten nicht biblische Wörter im Reime, sehr selten finden sich unreine Reime (1, 1. 317), selten werden dem Reime zuliebe kleine Punktationsänderungen vorgenommen (1, 184. 8, 30. 145. 10, 39. 92) oder Pausalformen verwendet (z. B. 2, [30]. 4, 63), und unser Staunen wächst, wenn wir bedenken, dass oft zu diesen Reimparonomasien noch andere Wortspiele im Verse treten (z. B. 1, 333. 2, 3. 7, 64. 8, 137. 9, 27. 10, 53. 54).

stehn: Manchmal flimmerte und funkelte mir ein Lied aus der Ferne; doch so oft ich dann näher hinantrat, da fand ich den Gedanken weder tief noch klar, die Sprache weder rein noch durchsichtig. Er huldigt zu sehr der Künstlichkeit der Form; ihr opfert er Geist und Sprache (Abraham Geiger's nachgelassene Schriften. Herausgegeben von L. Geiger. III p. 228 f. Berlin 1876). Auch zeitgeschichtliche Angaben bietet der Taršîš so gut wie gar nicht,[1] dagegen findet sich einiges für die Geschichte der Exegese Wichtige: פֶּלֶךְ fasst Môšè 2 Sam. 3, 29 als „Krücke" vgl. 8, 131, בָּעַל Jer. 3, 14. 31, 32 als „er hat verschmäht", vgl. 9, 9, קֶצֶף Hos. 10, 7 als „Schaum" vgl. 2, 101. 8, 100, הָרֹאוֹת Koh. 12, 3 als „die Augen" vgl. Vorrede, 7. 1, 20. 343, וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד Koh. 12, 5 nach Talmud, Midrasch und Targum als „das Rückgrat wird hervortreten vor Magerkeit" vgl. 8, 146.

Da die Ausgabe des Taršîš von Günzburg, die einzige, die wir haben, nichts weiter als der Abdruck einer sehr fehlerhaften Handschrift ist, eine Betrachtung nur dieser Handschrift also nur ein fehlerhaftes Bild von dem Lexikon und der Grammatik des Taršîš geben würde, habe ich für das folgende eine Kollationierung der Ausgabe Günzburgs (G) mit der Hamburger (H) und Münchener Handschrift (M) vorgenommen. Diese Arbeit hat mir gezeigt, dass die Herstellung eines lesbaren und der Urschrift nahekommenden, vielleicht auch sie rein wiedergebenden Textes eine leichte Arbeit ist. Die Heterogeneität der drei Handschriften ist sicher, wie die überaus zahlreichen abweichenden Lesarten zeigen, doch gehören H und M näher zusammen.

---

[1] Vgl. Lewenstein: Prolegomena zu Moses ibn Esra's Buch der تجنيس. Erster Teil 1893 (Diss.) p. 39 ff. Was dagegen andere jüdische Dichter dieser Zeit bieten, ersieht man aus meinem Buche: Die im Taḥkemônî vorkommenden Angaben über Ḥarîzîs Leben, Studien und Reisen. Göttingen, Dieterich, 1890.

Môšè ben ʿEzrâ schreibt im grossen und ganzen ein vom Biblischen nicht sehr verschiedenes Hebräisch, indem er allerdings auf seltenes oder häufiges Vorkommen von Vokabeln und Konstruktionen nicht achtet (vgl. bei ihm זְמָן, אִלּוּ, מִדְבָּר = Wort, Mund, תְּמוּתָה u. s. w.). Der Musivstil[1] ist bei ihm erst im Entstehn, ganze Bibelstellen sind wenig angeführt, und noch seltener finden sich Parodien auf sie, doch vgl. 2, 30 u. Ps. 57, 9.

Keineswegs befolgt er aber die von ihm theoretisch aufgestellten Regeln, welche Lewenstein p. 45. 50 anführt: Es giebt im (biblischen) Hebräischen Wörter, welche nur im Plural gebräuchlich sind, und die aus dem Grunde nie im Singular angewandt werden dürfen. Ein Verbum darf nur in den Formen gebraucht werden, in denen es eben in der Bibel vorkommt u. s. w.

Die folgende Übersicht über Lexikon und Grammatik des Taršîš wird vielmehr zeigen, dass sich das Neuhebräische des Môšè ben ʿEsrâ in manchen Punkten vom Althebräischen unterscheidet. Bietet sie damit einen Beitrag zur Kenntnis der Entwickelung des Neuhebräischen, so ist sie daneben auch eine sehr nötige Vorarbeit zur Herstellung des Textes; nur wenn man den Sprachgebrauch des Taršîš genau übersieht, wird man im Einzelfalle eine Entscheidung treffen können. Hätte Lewenstein gewusst, dass Môšè הֲכִי häufig im Sinne von כִּי und im Wechsel mit demselben gebraucht, vgl. 1, 162. 163. 219, so würde er p. 28f. das הֲכִי 10, 105 in G ruhig haben stehn lassen und nicht nach H geändert haben.

[1] Vgl. mein Buch: Ḥarîzîs Leben, Studien und Reisen p. 4.

I. *Die im Taršîš vorkommenden nicht biblischen Wörter.*

אֶב Gespross, 1, 184. Das Wort soll der stat. absol. zum biblischen אִבּוֹ, אִבֵּי sein, mit ֶ ist es wegen des Reimes auf אָב Vater anzusetzen.

אַגָּן Becher, 3, 35, bibl. Waschbecken.

אום Wurzel, f. 1, 302.

אוּמָּן Künstler, m. 10, 13. Die Form qûtal dient nh. vielfach zur Bildung intransitiver Adjektiva, so אוּמָּן eigentlich: Zuverlässiger. M liest gegen G und H אמן. Ausserdem bietet M השיר und 14 השיג, H 13 השיר und אותו, 14 לשיג הוא לא יכול אותם הדביק. In Vers 13 bietet wegen der in den drei Handschriften Vers 14 enthaltenen Plurale G das Richtige, Vers 14 ist mit Hülfe von H herzustellen:

13 מַשְׂכִּית שִׂירִים הַבֵּט אֵיכָה אוּמָּן בַּפָּז אוֹתָם הִדְבִּיק
14 אִלּוּ גַּלְגַּל יָרוּץ לַשִּׂיג הוֹדָם הוּא לֹא אוֹתָם הִדְבִּיק

אָמוֹן vertrauend, 6, 50, bibl. Werkmeister (?), so Barth: Nominalbildung § 129 c, α. Vers 50 ist mit H und M יְהִי und קְרוּאָה zu lesen:

49 עַל מָה תְהִי מַאֲמִין בְּאַנְשֵׁי הַזְּמָן לִבִּי וְלֹא תָבִין בְּהַפֵּךְ תֵּבֵל
50 אֵיךְ בָּם יְהִי אָמוֹן וְהֵם בָּנִים לְאֵם כִּשְׁמָהּ פְּעָלֶיהָ קְרוּאָה תֵּבֵל

אִסְפַּמְיָא Spanien, 1, 91. 2, 9. Über מ für ν n vgl. Siegfried-Strack: Lehrbuch der nh. Sprache § 8 d.

אַקּוֹ irgend ein Singvogel, 2, 35. Bocharti Hierozoicon I, Spalte 900: Aliud agebant Rabbini duo, Mardochaeus et Pomarius, cum אקו, akko, Hebraeis שם עוף nomen avis esse scripserunt; biblisch: irgend ein Tier vom Hirschgeschlechte.

אַשְׁפָּה Mist, 1, 38. Das Wort ist gebildet aus dem fälschlich als Plural angesehenen אַשְׁפֹּת, vgl. Gesenius-Buhl s. v.

בּוֹצֵר Weinlese, 5, 71. Nicht bei Buxtorf und Levy.

בַּר Sohn, 8, 24. Ein biblisch-aramäisches Wort dem Reime zu Liebe.

בְּרִיאָה Geschaffenes, Geschöpf, 9, 13, biblisch nur = Neugeschaffenes, Unerhörtes. Vgl. unter צור.

גוּף Leib, Körper, m. 4, 2. 8, 40 (Die Lesart in G wird von H unterstützt und ist demgemäss richtig, nur hat H entschieden falsch לגוש für וגוש, vgl. Hiob 7, 5. M bietet ליום תשכב בארץ יהי גופך אבק דק גוש ותולע). Ferner m. 8, 71. 110. Das Wort ist im Taršîš sehr gebräuchlich: Vorrede, 4. 1, 33. 367. 4, [60]. 87. 5, 73. 8, 35. 57. [159]. 9, 79 (G und H bieten übereinstimmend den richtigen Text, vgl. unter רָז). 2, 94: גוּפִי = ich selbst. 4, 20: בְּגוּפִי (so G und M, H בְּקִרְבִּי) = in mir, lies für ירגע mit H und M יִשְׁקוֹט. Biblisch ist nur גּוּפָה, vgl. Siegfried-Strack § 68 a.

גָּזַר er hat durcheilt, 1, 312. Im biblischen Sinne finden sich גָּזַר und גְּזֵרָה 1, 220.

גָּלָל das Wälzen, Schwere, nur 8, 30: אֶבֶן גָּלָל ein schwerer Stein. Die Punktation des biblisch-aramäischen אֶבֶן גְּלָל ist des Reimes wegen geändert.

גָּעִים Fehlerhafte Lesart von G 1, 363 für נָגַע (H und M): „Ja, es reicht die Lieblichkeit deines Namens bis“.

גֶּשֶׁם Gestalt. 3, 11. Ein biblisch-aramäisches Wort (Dan. 7, 11) im Reime.

דָּמִים Wert. 1, 60. Zur Etymologie vgl. Levy s. v. Strack und Siegfried § 69 b. Lewenstein p. 59f. fasst דָּמִים = Blut, muss dann aber gegen G und M Zeile 61 streichen, ohne zu bedenken, dass der Schreiber von H mehrfach Verse ausgelassen hat, z. B. 1, 5. 6. 148. 297—298 u. s. w.

הוֹרִים Eltern. 1, 213. 277. Doch ist an letzterer Stelle mit H und M הודו zu lesen. Das Wort ist erschlossen aus der fehlerhaften Lesart Gen. 49, 26.

וַעַד Versprechung, Verkündigung. 1, 293. 4, 89. In dieser Bedeutung ist das Wort dem Arabischen entlehnt = وَعْدٌ. H und M haben an beiden Stellen מוֹעֵד, doch ist wohl

gerade wegen ihrer Auffälligkeit die erste Lesart vorzuziehen.

וֶרֶד Rose. 3, 29. 31. 33. 14: Plural עֲרוּגוֹת וְרָדִים (H und M עֲרוּגַת). Wo das Versmass die Änderung zuliess, d. h. 3, 29. 31. 33 haben H und M שׁוּשַׁן eingebessert, die gewöhnliche Übersetzung von וֶרֶד vgl. Delitzsch zu HL 2, 2.

זִיו Glanz. 1, 11 bibl.-aram.

זֶמֶר Gesang, Lied. 2, 2. 34. 65. 87. 88. [100]. 3, Schluss. Biblisch זִמְרָה (vgl. Siegfried-Strack § 68a), wie übrigens H und M 2, 87. 88. 3, Schluss lesen. 2, 88 ist ausserdem mit H und M מִן שָׂרִים = von Aufpassern, Feinden zu lesen.

זֶמֶר irgend ein Singvogel. 2, 35, vgl. schon unter אַקּוֹ. Biblisch sicher ein Tier vom Hirschgeschlechte.

חֵלֶק Zeitteilchen. 1, 101. Nach der jüdischen Kalenderberechnung hat jede Stunde 1080 חֲלָקִים. Vgl. zu Vers 98—101 Lewenstein p. 43 f. Ohne jeden Grund erklärt Lewenstein 100 und 101 für unecht, חֵלֶק bedeutet hier eben etwas anderes als Vers 98.

חֹלֶשׁ Schwäche. 5, [19]. 73. 8, 19.

חֲסָדִים Verkehrte Lesart von G 1, 327. 348 für חֲסִידִים, wie H 348 auch wirklich liest. 327—328 fehlt in beiden Handschriften.

חֲרוּזִים Reime, Verse. 1, 369 ff. 2, 113. 8, 158. 10, Überschrift. 91. 105 bibl. = Ketten, Schnuren, „weil der Reim, durch das ganze Gedicht gehend, gleichsam die Schnur ist, an welche die einzelnen Verse sich anreihen“ (Kaempf: Die ersten Makamen p. 45).

טִבְחָה Schlachtung. 8, 8. H und M haben jedoch dafür das biblische טֶבַח, wohl nur eine spätere Einbesserung; dagegen ist mit beiden Codices לוֹ in לֹא zu ändern. Vers 7 lautet bei G und M gleich, die Lesart in H סכלו בני קוראים האדם בשם giebt keinen Sinn.

7 סָכְלוּ אֲנָשִׁים קְרוּאִים חִנָּם בְּשֵׁם שַׂר וְאַלּוּף
8 לֹא נִשְׂגְּבוּ יוֹם לְטָבְחָה הוּבְאוּ כְּכֶבֶשׂ וְאַלּוּף

טוּר Fels. 1, 128. Das biblisch-aramäische Wort ist hier des Reimes wegen gewählt. Vers 127 bietet M בדולח מאמריו und auch in H ist diese Lesart durch eine spätere Hand hergestellt. Aber sie ist offenbar nur aus Scheu vor der Pluralform בדולחי entstanden, die sich im Taršîš auch sonst findet (3, 13). Dagegen ist mit H und M למו für כמו zu lesen. 128 liest H הררים אזי סיני בתוכם הוא יהי טור, M geradeso, nur יהיה für הוא יהי. Die Lesart von H giebt den besten Sinn „dann ist er in ihrer Mitte ein Fels, der Sinai", doch ist die Ausdrucksweise sehr hart, ich schlage vor כסיני אז.

127 בְּדוֹלְחֵי אֲמָרָיו לוֹ יְלַקֵּט אֱנוֹשׁ הָיוּ עֲלֵי חוֹשֶׁן לְמוֹ טוּר
128 וְאִלּוּ כָל בְּנֵי שֶׁכֶל הֲרָרִים כְּסִינַי אָז בְּתוֹכָם הוּא יְהִי טוּר

טֶלֶא Tau. 2, 93. M טָלֵה. Es ist das aramäische טַלָּא, hebräisch punktiert.

טֶנֶף Schmutz. 8, 35. 9, 21. Doch bietet H 8, 35 מַחֲלְאַת, M מְצַחֲנַת, H 9, 21 חֶלְאַת, M מַחֲלַת. Offenbar hat G das Ursprüngliche, H und M haben das nicht biblische Wort durch ein biblisches ähnlicher Bedeutung ersetzt.

יֵאוּשׁ Verzweiflung. 7, 83. Doch giebt die Lesart von H und M נוֹאָשׁ einen bessern Sinn, ist also wohl einzusetzen.

יְדִידוּת Liebe. 6, 16.

כְּמוֹת, nur mit Suffix כְּמוֹתוֹ wie. 1, 177; vgl. Levy s. v. Siegfried-Strack § 75 c.

כַּר Unterdecke, Matratze. 3, 2. Biblisch: Kamelsattel.

כֹּרַח Notwendigkeit, Zwang; nur בְּעַל כֹּרַח wider Willen. 1, 286. 10, 74. בְּעַל כָּרְחִי wider meinen Willen. 5, 49. Auch 10, 74 hat H בְּעַל כָּרְחָם. Ausserdem ist 73 mit H und M עֲלֵי für אֱלֵי zu lesen; sonst bietet aber G das Richtige. Das יְלִיד רָשׁ von M ist entstanden durch defektive Schreibung

von רֵיש (רש, so H), das רָש gelesen wurde. Aus dem unpassenden אֲחִי רָש machte man dann יְלִיד רָש.

לֹבֶן Weisse. 5, 43. Der Vers ist zu ändern nach der einen bessern Sinn gebenden Lesart von H und M (nur צחקו M und 45 בצאת H für בתת ist verkehrt):

43 צָחְקָה לְלֹבֶן שַׂעֲרָה וָאֶבְךְּ כִּי אֶזְכְּרָה ראשִׁי כְמוֹ כַּרְמֶל

לְבֵנָה Exod. 24, 10: Platte. Einen bessern Sinn giebt 2, 51, wenn man das Wort in der nicht biblischen Bedeutung „Weisse" nimmt, so auch schon Dukes: Moses ben Esra aus Granada. Altona (1839) p. 52, No. 179. Sicher hat es die letztere Bedeutung 4, 86, vgl. unter עָפְרָה und 5, 34.

בְּלֵילֵי nachts. 1, 333.

לִינָה Übernachten, siehe Levi s. v. 1, 66, wo es allein vorkommt, müsste es die Bedeutung „Herberge" haben, was an und für sich möglich wäre. Aber H und M lesen 66 übereinstimmend ganz anders, und auch 67 ist mit H גם יש für כאשר (G und M) und במראהו (H und M) für das in das Versmass nicht passende מַרְאִיתוֹ zu lesen:

66 בֵּיתוֹ לְכָל הֵלֶךְ מָעוֹן וּמִשְׂגַּב דַּל
67 גַּם יֵשׁ בְּמַרְאֵהוּ מִסְעַד וּמַרְפֵּא דַל

מַאֲסָר Gefangenschaft. 1, 156. 256. Die Lesart von M 255 ובית עיפה für ויד עיפה (G und H) ist als eine für das in dieser Bedeutung (Ort) seltnere יד ein häufiger vorkommendes Wort setzende zu verwerfen. Ebenso scheint sich 256 in M eine Erklärung in den Text verirrt zu haben (אסירים וכלואי בור מאסר), G hat mit H hier das Richtige. Über die überaus häufigen Bildungen mit vorgesetztem מ im Neuhebräischen vgl. Siegfried-Strack § 60. Offenbar hat hier der Infinitiv Pe'al des Aramäischen eingewirkt. Das Wort מַאֲסָר, auch bei Ḥarîzî häufig z. B. 26, 1, 50 findet sich bei Buxtorf und Levy nicht.

מִבְחָן Prüfung. 1, 39 (Die Lesart von M וצרוף ist nur

Schreibfehler infolge des unmittelbar vorhergehenden צְרוּף). 6, 21 (Die Lesart von M 22 נתיב יושר ומעגל האמת ist entstanden durch Ablenkung des Blickes auf מעול der vorigen Reihe, G und H bieten das Richtige). 6, 52 (Lies mit H und M 51 בְּנֵי תֵבֵל, 52 וְהֵא מִסְפַּר חֲרוּזֵיהֶם בְּדוֹלַח). Das Wort fehlt bei Buxtorf und Levy.

מִדְבָּר Wort. 1, 237, vgl. HL. 4, 3. Plur. (siehe unten) st. constr. 1, 205: מִדְבְּרוֹת (G), da aber G 6, 24 מִדְבְּרֵיהֶם und 6, 35 מִדְבָּרָיו liest, ist auch 1, 205 mit M מִדְבְּרֵי zu lesen (6, 35 lies mit H und M beide Male יְהִי). 1, 204 bieten G und H gegen M (עלי שומעו למו משא) das Richtige, Lewenstein p. 55 achtet nicht auf das Versmass. 206 will Lewenstein als unecht streichen, aber der Vers vervollständigt vorzüglich Vers 205: „Aber vor den Worten des Fürsten, welche sind wie eine Prophezeiung, zittert, wenn sie ihn hört, die Menge Mišmaʿs, und sie (die Worte) tragen hinweg die Kraft der Kinder Massas."

204 דְּבַר חוֹזִים בְּכוֹכָבִים עֲלֵי לֵב שׁוֹמְעוֹ מַשָּׂא
205 לְבַד מִמִּדְבְּרֵי הַשַּׂר אֲשֶׁר הֵמָּה כְּמוֹ מַשָּׂא
206 לְשָׁמְעוֹ זָע הֲמוֹן מִשְׁמָע וְנָשְׂאוּ חֵיל בְּנֵי מַשָּׂא

מִדָּה Eigenschaft. 8, 89; biblisch: Mass.

מַהֲרַס Zerstörung. 1, 272. Doch lesen H und M הֶרֶס מַתָּן für מַהֲרַס חֶסֶד. חסד scheint in der That erst aus einer Wiederholung von הרס entstanden, das biblische הֶרֶס ist aber wohl erst später an Stelle des auffälligen מַהֲרַס gestellt. Es wäre also zu lesen מַהֲרַס מַתָּן.

מוֹנִים 3, 28—31 viermal im Reime vorkommend (28 H וגם, M וכל für G וְאִם, 29 H עלי שושן, M ימי שושן für G יְמֵי וֶרֶד vgl. schon p. 139 unter וֶרֶד, 31 H עלי שושן für G יְמֵי וֶרֶד siehe oben, H ייגכם תהיו für G יֵין הֱיוּ נָא M ייגכם für G יֵין. G bietet stets das Richtige, nur 31 wird יֵינְכֶם für יֵין zu lesen sein). Der Kommentator in M erklärt das vierfache מוֹנִים völlig richtig הא' לשן מונים כמן לא תונו * הב' לשון

* מונים כמן מונייך * הג׳ לשן פעמים * הד׳ לשן מניין *, es soll also 28 übersetzt werden nach Deuter. 25, 17: „ja übervorteilt zum Besten der Trinker“, 29 nach Jes. 49, 26: „und blicket nicht auf die Tadel und Angriffe der Bedrücker“, 30 nach Gen. 31, 7. 41 „zehn Male“, 31 „zählt“. Dagegen will der Wortschlüssel in G Vers 29 für מוֹנִים eine nicht biblische Bedeutung feststellen, hergeleitet aus Jes. 65, 11. הַמְמַלְאִים לַמְנִי מִמְסָךְ עַל פִּי פֵּירוּשׁ ר׳ יוֹנָה זִכְרוֹנוֹ לִבְרָכָה „die der Göttin Menî (Lagarde: ges. Abh. 16, 20 נגי) Mischtrank einschenken“, „die Ketzer“.

מָזַג er hat gemischt, eingegossen. 2, 9. 99 (98 lesen M und H רעית עפר, doch giebt G רַעְיַת סַהַר „die rundliche Geliebte“ einen bessern Sinn. 99 M und H פתאום für רֵיחוֹ, doch giebt die Lesart keinen Sinn, es ist eine Verschreibung aus dem darüberstehenden בִּפְאַת). Das Wort ist höchst wahrscheinlich vom griech. μίσγειν entlehnt (Grätz), nach Delitzsch zu HL. 7, 3 semitisch, die schwächere Form von מָסַךְ.

מַחְצָב Schacht, Steinbruch. 10, 104. Über die Lesart vgl. Lewenstein p. 28 f. und oben p. 136, G hat das Richtige.

מַחֲשָׁב Gedanke, Sinnen, constr. מַחֲשַׁב. Widmung, Vers 2 (Vers 1 haben H und M übereinstimmend קַח לְךָ עֲנַק אוֹמָר אֲשֶׁר אוֹרוֹ כָּל מַאֲפֵל תֵּבֵל יְהִי מֵאִיר, diese Form wird also vorzuziehen sein). 4, 52 (50 ist des Versmasses wegen mit M לוֹ vor עוֹד einzuschieben, 52 liest M רואי gegen G und H und setzt für מַחְשָׁב ebenfalls gegen G und H בסעיפיו ein), 10, 106 (H und M, bei denen übrigens 106—108 am Anfange stehn, lesen רעיון für unser Wort).

מִכְלָא Falsche Lesart oder wenigstens falsche Punktation für biblisches מִכְלָה Hürde 8, 78, wie H und M lesen. Der dazu gehörige Vers 79 muss gelesen werden וְאַט (G לאט) א׳ י׳ נ׳ ל׳ וְיָשִׂים תַּעֲלוּלִים (M נעלמים H העלמים) בּוֹ (G בם) כְּשָׁבִים.

מִנְיָן Zahl. 2, 113. Vgl. zu Vers 112—113 Lewenstein p. 28. Zu dem Selbstgefühl der Verse, für Lewenstein ein Grund, sie für unecht zu erklären, vgl. Ḥ arîzî 0, 1. Das Wort ist biblisch aramäisch, M liest מספר.

מְסִבָּה Tafelrunde [2, 30]. 2, 106. 3, 26. Lewenstein übersetzt 2, 106 Kreis, doch ist die Bedeutung nicht nachweisbar. Das Wort ist erschlossen aus biblischen מֵסַב, מְסִבּוֹת.

מַעֲוָה Verkehrtes, Sünde. 1, 280. Es gehören zusammen 275—280. M liest 276 עלופים, G und H richtig אֲלָפָיו. 277 ist mit H und M הודו für הוריו (G) zu lesen. 278 H עלה, G und M richtig עָלָיו. 279 ist mit H und M הָיָה für כי הוא (G) zu lesen.

מַעֲלָה Würde, Erhabenheit. Vorrede, 12 (M מעלותיו). 1, 114. Diese Bedeutung des biblischen Wortes ist nicht biblisch.

מִפְרָד Trennung. m. 7, 3 (M und H פֵּרוּד. 4 H: וּבְרוֹב, דִמּוֹ, רְכָבוֹ M דמו, רכבם. H bietet Vers 4 das richtige, nur muss 3 הוֹדַי punktiert werden, es ist fortwährend von mehreren die Rede). 7, 9 (M und H פֵּרוּד. אֲהוּבִים für יְדִידִים). 7, 35 (M und H פֵּרוּד; für כָּל תּוּמַי liest M das nicht in das Versmass passende תהמה). 7, 86 (M ידידי für G חֲשׁוּקַי, in H fehlt der Rest der 7. Pforte von 86 an).

מִצְחָק Gelächter, Spott. 5, 46. H und M lesen den Vers übereinstimmend חשר לבבי מזמן שמו נעכר לכל מצוק ולפידים, doch ist die Lesart in G vorzuziehen, alle Änderungen scheinen gemacht, um die Abweichungen vom biblischen Sprachgebrauche zu entfernen. Dagegen wird Vers 47 mit H und M שָׁבוּ für שְׁנוּ zu lesen sein.

מַרְאִית falsche Lesart von G siehe unter לִינָה p. 141.

מַשְׁבֵּר Gebärstuhl. 7, 44 (H liest verkehrt אשב für יָשְׁבָה). Vers 45 bietet G das richtige, nur wird mit H und M עֹבְרִים für עָבְרוּ zu lesen sein. 45 lautet bei H אדמה בלב ים דמעתי לטובע גלים עלי ראשי עוברים ועז משבר, bei M אדמה בדמעתי

לטובע בלבות ים גלים עלי ראשו עוברים עלי משבר. Biblisch bedeutet das Wort 2 König. 19, 3 sicher „Muttermund“.

נְדִיבוּת Freigebigkeit. 1, 173. Um das nicht biblische Wort zu vermeiden, haben H und M für dasselbe מטר ידך eingebessert.

נִיב Wort, Rede. 1, 98 vgl. schon unter חֵלֶק. 1, 147. 191 (M und H lesen 191 מורה דבר für כָּל צַר בְּנִיב, beide Lesarten geben einen guten Sinn, doch ist die erstere wohl nicht ursprünglich, sondern nur eingesetzt, um נִיב zu entfernen. 192 M und H כאשר בבית נדבת רוחו לעב. Die Lesart giebt kaum einen Sinn, sie ist wohl entstanden durch die auffällige Verbindung von מַשְׁכִּיב mit לְ, siehe unten. Vgl. auch 178. Zu übersetzen ist 191 er lässt wohnen in der, schickt in die Unterwelt, 192 er streckt nieder, besiegt die Wolke, also beide Male nicht nach dem Wortschlüssel von G). 1, 210. 10, 69. Diese nicht biblische Bedeutung des Wortes hat sich aus Jes. 57, 19 entwickelt.

נְסִיעָה Aufbruch, Reise. 7, 10. Zu dem zugehörigen Vers 9 vgl. מִפְרָד.

נֹפֶשׁ Ruhe. Vorrede, 8. 1, 84 (83 ist die schwerere Lesart בְּבוֹר für M בְּעֵת beizubehalten, dagegen mit M und H כָּל יָד für יַד כֹּל zu lesen, 84 bieten M und H תֵּימָא für קַדְמָה).

נָק weiss. Nur fem. plur. נָקוֹת 5, 22. Das Wort ist wohl nur des Reimes wegen gebildet statt des nach Dan. 7, 9 und Barth: Nominalbildung § 10c anzusetzenden נָקָה. Vers 21 bietet M באו für H und G חָשׁוּ, 22 שער für H und G פֶּשַׁע, H und G bieten beide Male das Richtige.

סַהַר Mond. 2, 29. [49] (Vers [48] lautet in allen drei Handschriften gleich, nur hat M die Verschreibung שכנם für מְזֻמָּן, Vers [49] lesen M und H לֵיל für לֹא, d. h. es ist des Versmasses wegen die Pausalform eingesetzt, ausserdem liest H יחשיך für יֶחְשַׁךְ. Für גַּם ist wohl אִם einzusetzen:

[48] בִּמְקוֹם צְבָאִים אוֹ גְבִיעֵי יֵין רֶקַח לְבָבִי מִזְּמָן יַהֵל
[49] הֵמָּה בְּבוֹא שֶׁמֶשׁ מְאוֹרַי אִם לֵיל יַחְשִׁיךְ סַהַר וְלֹא יָהֵל

„An der Stätte der Gazellen oder der Würzweinbecher zeltet mein Herz von Stund an, sie sind beim Untergange der Sonne meine Lichter, wenn die Nacht den Mond verdunkelt und er nicht leuchtet“). 2, 89 (vgl. unter זָמָר). 10, 51 m. Diese Bedeutung des Wortes ist nicht biblisch, doch vgl. Qamḥî zu HL. 7, 3 und Levy s. v. סַהֲרָא.

סַרְעַף Zweig. 8, 117 (In M fehlen die Verse 116—117, H liest 117 יוֹם תִּסְתַּר אֶל עָפָר סַרְעַף, beide Lesarten geben einen guten Sinn, die Lesart von G ist als die schwerere wohl vorzuziehen). Biblisch ist nur das Einheitswort סַרְעַפָּה vgl. meine Arbeit ZAW XV p. 323.

עוֹלָם Welt. 1, 362 (vgl. unter נְעִים). 2, 11. 8, Überschrift (m.). 8, 15 (Vers 16 ist mit G und H לְתָמוֹךְ zu lesen gegen M לאחוז). 8, 62 (m.) (M. liest 62 עוֹלָם לָךְ, H 63 כֵּן für טוֹב). 8, 66. 149 (M ואת für וְאַךְ und 150 להיות für בְּחַיּוֹת. H 150 יִהְיוּ, G hat überall das Richtige). 8, 157 (vgl. Lewenstein p. 26). 10, 3 (M und H lesen כמה für אֲמַר, doch giebt nur das letztere einen Sinn, dagegen ist Vers 4 die Lesart von M und H יְרַקַּח für G ירקם vorzuziehen). 10, 15 (M liest ויבוא für וְנָבִיא, ein offenbares Missverständnis. 16 liest H עיפה für עֵי בָם, ersteres giebt einen guten Sinn, aber trotzdem ist wegen des Parallelismus zum folgenden die Lesart von M und G vorzuziehen. Ferner lesen M und H תנים für צִיִּים, G bietet schon des Wortspiels halber das richtige). Die Bedeutung „Welt“ ist noch nicht biblisch, dagegen ist sie im Nh. vorherrschend, indem man die zeitliche Unabsehbarkeit auf die räumliche übertrug (vgl. Levy s. v.).

עוֹנָה Zeit. 9, 30. In dem zugehörigen Vers 31 bietet G das richtige. H bietet mit seinem אבל מאל המבין מה בלבי eine richtige Erklärung, die aber nicht in das Versmass

passt, und M hat ואל אמנע für וְלֹא יִמְנַע nur aus dogmatischer Scheu eingesetzt. Diese Bedeutung des Wortes (im Reime) ist nicht biblisch, vgl. dazu Barth: Etymologische Studien. 1893. p. 17.

עַיִט Vogel. m. 10, 5. Vers 6 hat M den Schreibfehler יחנה für יִתְּנָה, H את פי für פִּי אֶת und יענה für יִתְּנָה. עַיִט für biblisches עַיִט des Wortspieles und Versmasses halber, vgl. schon unter סַהַר.

עָפְרָה Gazelle. f. 2, 10 (Vers 11 liest M החן, um dem schwierigeren טִירוֹת aus dem Wege zu gehn). 2, 84 (Vers 85 bieten M und H תספרנה, doch ist die auffällige Form des Masculinums fürs Femininum vorzuziehen, ausserdem liest M זכרך für H und G יָפְיָהּ). 2, 86 (zu Vers 87 vgl. unter זֶמֶר). 4, 4 (M und H lesen אהי für הֱיֵה, doch giebt nach dem Parallelismus nur letzteres einen Sinn). 4, 18. 28. 32. 86 (M אֶל für אֶת, 87 M כִּי כָל חִשְׁקִי בְךָ עֶשֶׁת, H כי רק חשקי בך עשאת. Die Lesart von M giebt den besten Sinn: „denn nur nach dir trag ich Verlangen, Elfenbeingebilde". Was unter dem Elfenbeingebilde zu verstehn ist, lehrt 4, 68: וּכְעֶשֶׁת שֵׁן לָהֶן פּתוֹת). Biblisch ist nur עֹפֶר, vgl. Strack-Siegfried § 68b.

עֵקֶב Ende. 3, 21 vgl. Lewenstein p. 69f. Biblisch nur in der Bedeutung „Ferse", so auch 2, 74.

פֵּרוּד Trennung. 2, 74. 3, 3. 7, Überschrift. 7, 15 (Für נַפְשְׁךָ ist mit M und H נַפְשִׁי zu lesen. In dem zugehörigen Vers 14 liest H שֶׁקֶר für das richtige גֶּבֶר (G und M). In G ist nicht auf das Versmass geachtet, es ist daher mit M und H zu lesen וַיִּכְרַת הָאֵל שִׂפְתֵי גֶבֶר עָלַי עָתָק בַּיּוֹם הוּבְרוֹת). 7, 16 (M verkehrt תִּקְוָה für G und H תַּאֲוָה). 7, 33 (M hat den biblischen Sprachgebrauch hergestellt, indem sie לְאוֹר für עֲלוֹת schreibt, doch braucht Môšè auch sonst יוֹחִיל mit dem blossen Accusativ, vgl. 8, 113. Vers 34 lesen M und H שַׁחַר für אוֹרוֹ, doch ist das nur eine irrtümliche Wiederholung aus Vers 33, dagegen mag mit M und H מַרְאֵה für

G הַרְאוֹת zu lesen sein). 7, 53 (Vers 55 macht M mit seiner Lesart בְּחִישׁ אוֹתָהּ das Versmass flüssiger, doch wird wohl mit Rücksicht auf Ps. 90, 10 אוֹתָהּ חִישׁ, wie H und G lesen, stehn bleiben müssen). 7, 76 (M und H lesen אֶחְיֶה וְהֵן לֹא אֶרְאֶךָּ עַל קַו, es scheint nur eine Erleichterung der Lesart in G). 7, 90 (vgl. Lewenstein p. 27). Ausserdem findet sich פֵּרוּד noch an einigen Stellen in M und H, wo G מִפְּרָד bietet, siehe unter מִפְּרָד. Zur Form vgl. Strack und Siegfried § 52 c.

פְּרִידָה Trennung. 2, 25. 3, 25 (In dem zugehörigen Verse 23 hat M בפיה für בְּעֶנֶף, H לא für הֵם, beides sind nur Schreibfehler). 4, 14 (Mit G und H ist לְבַד zu lesen für M הלא, 15 mit G und H מְעוֹנֵיהֶם für M מעון חמד). 7, 21. 27. 58 (M liest עמק für עֲמָקָה). 70.

פֶּרֶץ kommt 1, 281—284 viermal im Reime vor. 281 liest M מעון התום für גדרי בין, H גוזר מעוני תום יום, die Lesart von G גודר גדרי ist wohl beizubehalten in Rücksicht auf Ez. 13, 5, dagegen scheint תום für בין einzusetzen, also 281: גּוֹדֵר גְּדֵרֵי תוֹם אִם נִפְרְצוּ פֶּרֶץ. 282 liest H אם für יום, doch ist das nur eine falsche Wiederholung aus 281. פֶּרֶץ steht in biblischer Bedeutung 281 = Riss: Er mauert Mauern der Lauterkeit, wenn sie gänzlich niedergerissen sind. 282 = Ausbreitung: Er zerstreut die Versammlung des Unheils, wenn sie sich sehr ausgebreitet hat. Diese nicht biblische Bedeutung des Wortes ist nach dem Wortschlüssel in G erschlossen aus 1 Chr. 4, 38. 283 = Pérez: Bei ihm vergessen Wanderer das Kommen des Sohnes des Pérez. Der Sohn des Pérez heisst חֶצְרוֹן. Bei dem im Nh. (wenigstens vor T-Lauten) nicht seltenen Wechsel von צ und ס (Strack und Siegfried § 7 e.) hat auch Môšè חֶצְרוֹן = חֶסְרוֹן gefasst, so dass der Sinn des Verses ist: Bei ihm vergessen Wanderer das Kommen des Mangels; vgl. ähnliche Wortspiele in meinem Buche: Ḥarîzîs Leben, Studien und Reisen p. 5.

7. 45. 284 = Bitte: Er bittet, wenn er Reichtum schenkt, die sich Weigernden sehr. Diese nicht biblische Bedeutung des Wortes ist erschlossen aus 2 Sam. 13, 25. 27.

פָּרַשׁ er hat sich entfernt. 7, 69. Diese nicht biblische Bedeutung des Qal, auch bei Charîzî 46, 8, 21 ist erschlossen aus der unsichern Niph'alform Ez. 34, 12.

צָבַע er hat eingetaucht, gefärbt. 4, 77. 5, 27 (M und H lesen אמר אשר für אִמְרוּ לְאִישׁ, erstere Lesart giebt aber einen schlechtern Sinn und ist wohl nur entstanden, weil dem Schreiber das Fehlen des Relativums auffiel.).

צוּר m. Gott. 8, 69 (68 M נפשך für das richtige נַפְשׁוֹ, H בלב für das richtige לְבַד. 69 M תחזה für das richtige יֶחֱזֶה). 8, 133. 9, 13 (12 liest H לשמצה für das richtige שְׁמֵנָה, 13 ist mit M und H לְצוּר für בצור zu lesen). 9, 52 (M und H entfernen die auffällige Cohortativform und lesen תשכח; H liest ausserdem noch איש für אֱנוֹשׁ, doch passt nur letzteres in das Versmass. 53 G bietet das Richtige: Aus seinen Schätzen wird er dich nähren, und er wird dich erquicken in der Unterwelt. Wegen des auffälligen, des Reimes wegen gewählten לִשְׁאוֹל haben die Schreiber von M und H geändert. M מאכיל אותם גם הוא הלא ישוב כחיש לשאול, H מאכיל אותם גם הוא ישיב גופם לשאול). 9, 86. 87 (86 M liest תני. 87 H בני אדם, G und H richtig בְּנֵי חַיִל. 87 b ist mit M und H בְּאֵל für בְּצוּר zu lesen, dagegen ist zum Schluss nach Jes. 47, 12 die Lesart von G וְאוּלַי תַּעֲרוֹצִי gegen M und H ומהם תערוצי beizubehalten). In der Bibel bedeutet das Wort nur „Fels“, doch ist die nh. Bedeutung schon angebahnt, vgl. Wiegand ZAW X 1890 p. 85 ff.

צַחוּת Klarheit der Rede, Beredsamkeit. 1, 260. 10, 47. M liest an beiden Stellen allerdings צָחוֹת, doch ist das wohl nur Einfluss von Jes. 32, 4.

צֶמַח Spross, nur 1, 258: צְמָחַי. Doch ist mit M צְמוֹחַ zu lesen. Ohne genügenden Grund will Lewenstein p. 45 f.

Vers 259—260 als unecht streichen; vom Biblischen abweichende Constructionen finden sich in grosser Anzahl auch in sicher echten Versen, vgl. Abschnitt VIII dieser Arbeit. Zu Vers 257—260 vgl. Lewenstein a. a. O.

קוּמָה Zweig. 2, 6. Dann soviel wie: junges, blühendes Mädchen: 4, 68 (Zu lesen ist mit M und H קוּמוֹת אָמִיר „die blühenden Mädchen verstreuen Wohlgeruch", 69 ist mit M und H את zu streichen. Sonst bietet G das Richtige. M liest noch 68 לֹהם für לָהֶן, 69 לחם für בָּהֶן und בהם für בֶּהֶן, H 69 לכן für בָּהֶן). 4, 74 (Lies mit M und H וְשָׂדֶיהָ und 75 mit H בְּלֵיל „und ihr Antlitz in der Nacht des Haares").
Biblisch ist nur die Bedeutung: Höhe, Wuchs.

קוֹרָה Begegnis. 4, 72. Biblisch = Balken.

קֵן Speer. 10, 92 (M und H lesen וְאַחֲרֵי. 93 M und H: ומליך לאזניהם יעופון). Die Form קֵן = bibl. קַיִן ist hier des Reimes wegen gewählt.

רָז mager. 9, 79 (M liest: כי יום צבאי יכלה אשיש הנה שכרי שוד וגופי רז. Die Lesart giebt keinen passenden Sinn). Das Wort ist erschlossen aus der biblischen Femininform רָזָה.

רִכְבוֹ Verkehrte Lesart von G für רָכְבוֹ (M und H). 7, 74. Ausserdem lesen M und H רֵיעִים für דוֹדִים und M Vers 75 sicher verkehrt כל für לֹא.

רָכַל er ist gegangen. 3, 38. (37 M und H יִרְקַח wohl richtig für G רָקַח. 38 M und H רֵיחוֹ רוּחַ). Diese Bedeutung des Qal (im Reim) ist nicht biblisch.

רַעְיוֹן Gedanke. 1, 229. 10, 2. 36 (M und H ordnen die Verse besser 34. 36. 35. Vers 36 lies מֵאֵת mit M und H für מפי, Vers 35 צְעָדַי). In dieser Bedeutung ist das Wort nur biblisch-aramäisch.

רָקַח er hat gesalbt. Vorrede, 5. er hat geduftet. 3, 37 vgl. unter רָכַל. Biblisch hat das Wort nur die Bedeutung: er hat Salböl bereitet.

ש Nh. tritt häufig für diesen Laut ס ein, vgl. Strack u. Siegfried § 7 b, so auch im Taršîš z. B. 2, 3: עֲפוֹת 8, 116: סַרְעַף 8, 117: תִּסְחָה 9, 48: כּוֹסֶה 10, 41: יַחַם u. öfter.

שְׂטָמָה Hass. 1, 15 (wo mit M und H אותו שִׂטְמַת für לו משטמת zu lesen ist). 8, 50 (mit M und H ist לְכֹל für כבן zu lesen).

שֶׁבַח Lob, Preis. G 1, Überschrift. Der Plural שְׁבָחוֹת (Vorrede, 11) gehört wohl zu שְׁבָחָה (Charîzî 24, 1, 70).

שֶׁמֶץ Nachteil. 8, [144]. Die Lesarten von M [143] וכל für וְאִם und [144] תלוהן für תְּלָוֵהוּ sind nur Schreibfehler, ganz anders, aber weniger schön, liest H:

[143] וְכָל הוֹנְךָ אֲשֶׁר גָדל תְּבוּסַת יוֹם יְהִי שֶׁמֶץ
[144] וְאִם לָאֵל תְּלָוֶנּוּ וְלֹא יִהְיֶה לְךָ שֶׁמֶץ

שָׁעָה er ist glatt, hat sich ergötzt. 10, 46. Dass diese Bedeutung (die des aramäischen שְׁעָא) hier trotz des Wortschlüssels in G, der auf Jes. 6, 10 verweist, gemeint ist, ergiebt sich aus dem Parallelismus mit יַחַד: „Wie herrlich ist ein Brief, über ihn freut sich der Liebende, ja das Auge des Begehrenden ergötzt sich."

II. *Abweichungen von der Nominalflexion des Biblischen.*

1) Biblische Nomina mit abweichendem Singular.

אַהַב Liebe. 6, 10 (M למריעים). 6, 22 (Gegen G und H liest M mit schönerem Parallelismus נְתִיב יוֹשֶׁר וּמַעְגַּל הָאֱמֶת, aber מעגל ist doch wohl nur eine Verschreibung des vorhergehenden מְעֻוָּל, so dass G und H das Richtige bieten: נְתִיב אַהַב וְיוֹשֶׁר הָאֱמֶת). 6, 25 (M hat Vers 26 vor כֵּן noch מאד, aber das passt nicht in das Versmass, 27 liest M לְמַר מָתוֹק). 6, 48 (H liest 47 התרעתי für נֶחְבַּרְתִּי, offenbar eine Einbesserung, um das nicht biblische Niph'al von חבר zu entfernen; 48 lesen H und M das gewöhnlichere יראה für יִשְׁעֶה). 7, 26. Biblisch ist nur der Plural אֲהָבִים.

אוּם Volk. f. 1, 62 (M liest עַם, aber das kann nicht richtig sein, da עַם im Taršîš männlich ist, vgl. 1, 341, wohl aber weist die Lesart auf אוּם von G hin, H hat בַּת, es ist das aber nur eine Wiederholung des ersten Wortes von 62a בֵּית; Vers 63 ist mit M und H מְכוּרָה für מסורה und גּוֹיִים für עַמִּים zu lesen. Ausserdem hat M noch לו für das richtige לָהּ). Biblisch sind nur die Plurale אֻמִּים und אֻמּוֹת.

אַשְׁמָן, st. constr. אַשְׁמַן nach dem Targum: finsterer Ort, Grab. 8, 80 (H hat 81 den Schreibfehler מתי für מָחָר). 10, 18 (mit M und H ist 17 בְּאִוֶּלֶת und 18 יִיקַץ zu lesen). Nur Jes. 59, 10 steht אַשְׁמַנִּים.

זִיק Brandpfeil. 2, 70 (vgl. Lewenstein p. 64). Biblisch ist nur זִיקִים, זִקִּים, זִיקוֹת.

טֹחַ Niere, Herz. 5, 34. Biblisch nur טֻחוֹת.

מִנְזָר Fürst. 5, 24 (M und H lesen 23 דודיה für אֶת דּוֹדָהּ, M ausserdem noch בזתה für בָּזָה). Nur Nah. 3, 17 steht מִנְּזָרַיִךְ.

מַעֲקָשׁ Höckeriges. 10, 107 (M liest פיהו יישר רוכסי דרכי אורח ואומר שיר יעקב, H lässt ארח und אמר die Plätze wechseln und schiebt vor יעקב des Versmasses wegen בעת ein. H bietet sicher das Richtige, nur wird für das biblische רְכְסֵי das nichtbiblische מַעֲקָשׁ (bibl. nur מַעֲקַשִּׁים Jer. 42, 16) zu setzen sein, also

פִּיהוּ יְיַשֵּׁר מַעֲקַשׁ דַּרְכֵי אֹמֶר וְאֹרַח שִׁיר בְּעֵת יַעֲקוֹב

מֹתֶן Taille. m. 4, 66. Zum Geschlecht vgl. auch meine Arbeit ZAW XVI p. 78. Biblisch ist nur der Dual.

סַנְסַן Zweig. 4, 34 (H hat den Schreibfehler שוהם für שׁוֹשָׁן). Biblisch ist nur סַנְסַנָּה als Name einer Stadt und HL. 7, 9: סַנְסִנָּיו.

סְעִיף st. constr. 1, 68: Meinung (Lies mit M und H חֲנִיתִי). Biblisch kommt nur der Plural סְעִפִּים, שְׂעִפִּים vor.

סַרְעַף Gedanke. 8, 116 vgl. schon p. 144 unter סַרְעַף. Biblisch ist nur der Plural סַרְעַפֵּי.

צֶלְצַל Becken. 3, 15 vgl. schon p. 137 unter וֶרֶד und Lewenstein p. 66. Biblisch ist nur der Plural צֶלְצְלִים.

קְווּצָּה Locke. 7, 49. Nur HL. 5, 2: קְוֻצּוֹתַי, 5, 11: קְוֻצּוֹתָיו.

רֶפֶת Rinderstall. 8, [158]. Vers [157]—[159] sind wohl mit G als unecht zu bezeichnen, da das Reimwort dreimal fast die gleiche Bedeutung hat. Vers [159] fehlt in H, M liest in ihm וּבִין für וְדַע. Nur Hab. 3, 17: רְפָתִים.

תְּלוּנָּה Murren. 7, 24. Biblisch ist nur der Plural, aber auch in 7, 24 ist vielleicht תְּלוּנֹתַי für תְּלוּנָתִי zu punktieren.

תַּלְתַּל Locke. 4, 59. Nur HL. 5, 11: תַּלְתַּלִּים in unsicherer Bedeutung.

2) Biblische Nomina mit abweichendem Plural.

אֲמִתּוֹת Wahrheiten. 6, 23. Biblisch ist nur der Singular אֱמֶת.

בְּדוֹלָחִים 3, 13 (H hat 12 den Schreibfehler בעלי für בְּצִלֵּי und liest 13 ליל, M 12 תהיה für וְהָיָה). בְּדוֹלָחַי 1, 127 (vgl. p. 138 unter טוּר). Perlen. Zur Bedeutung vgl. Bocharti Hierozoicon II Spalte 673 ff., de Lagarde: Orientalia II p. 44. Biblisch ist nur der Singular בְּדֹלַח.

בְּהוֹנִים Daumen. 8, 18 (H יתנם). Trotz Nachbildung der Stelle Richt. 1, 6. 7 ist dieser Plural des Reimes wegen für das biblische בְּהֹנוֹת gewählt.

דְּשָׁנִים I Fettigkeiten. 8, 33. Biblisch ist nur der Singular.
II Aschenteile. 8, 34. Biblisch ist nur der Singular. H und M haben die richtige Punktation, G דְּשֵׁנִים. Die schwerere Lesart Vers 34 von G und H תְּשְׁחַר ist gegen M תרקב vorzuziehen.

חֲמָאוֹת Rahm. Vorrede 9 (lies mit M und H לְחֻמְדִים). Wenn die Worte וְחָלְקוּ מְאֹד מֵחֲמָאוֹת „und sie sind glatt gar sehr mehr als Rahm" richtig punktiert sind, haben wir hier die richtige Emendation zu Ps. 55, 22; aber es soll doch wohl gelesen werden מֵחֶמְאוֹת.

יְגוֹנוֹתַי meine Kümmernisse. 7, 69. Biblisch ist nur der Singular.

יֵינַי Weine. 2, 6. Biblisch ist nur der Singular.

לְבָבִים Herzen. 2, 1 (H שכיני für G und M שְׁכוּנַי. 2 M und H בְּזֶמֶר, was also wohl für וזמר einzusetzen). Dieser Plural ist abgesehen von Nah. 2, 8: לִבְבֵהֶן nicht biblisch.

מִדְבְּרוֹת st. constr. zu מִדְבָּרוֹת 1, 205: Worte u. s. w. vgl. schon p. 140 unter מִדְבָּר.

מִלּוֹת. Worte. Vorrede, 1 (M und H lesen לֶאֱחוֹז für das keinen Sinn gebende לְאוֹחֵז, aber לֶאֱחוֹז passt nicht in das Versmass; es ist vielmehr zu lesen לְיֹאחֵז „damit man die Welt an allen Enden packt" (vgl. 2, 76 לֵישֵׁב und E. König: Das l-Jaktul im Semitischen. ZDMG LI p. 330 ff. König führt z. B. an Ibn Ezras Worte ואחרית ליאבד „und sein Ende, dass er untergehe"). Biblisch ist nur מִלָּה, מִלִּין, מִלִּים. Letzteres ist übrigens auch bei Môšè die gewöhnliche Form, vgl. 1, 23. 37. 48. 99 u. s f.

נְתִיבָיו seine Pfade. 8, 128 (G und H bieten den richtigen Text, M liest סוכל und מקום). Biblisch ist נָתִיב, נְתִיבָה, נְתִיבוֹת.

עוֹפוֹת Vögel. 2, 35. Vgl. Strack und Siegfried § 70 a. Biblisch ist nur das Collectivum עוֹף vgl. meine Arbeit ZAW XV p. 319.

עֲרָבִים Einschläge. 1, 259 (Vgl. zu den Versen p. 147 unter צָמַח). Biblisch nur der Singular. Hätte Lewenstein (p. 45 f.) die Menge der in diesem Abschnitte gesammelten Fälle gekannt, so würde er wegen עֲרָבִים kaum den Vers für unecht erklärt haben.

פִּתּוֹת Bissen. 9, 2. Biblisch ist nur פַּת und פִּתִּים, deswegen entfernen M und H die nicht biblische Form: M בְּמוֹ פַת, H בְּפִתַּי.

צְלָלַי Schatten. 8, 135. 2, 76 liest H צֵל הַשִּׂיחִים für G und M צְלָלַי שִׂיחִים. Biblisch צֵל, צְלָלִים, צִלְלֵי.

שֵׂיבוֹת graue Haare. 5, 51. 57. 72 u. öfter. Biblisch nur Singular.

3) Abweichungen im Geschlecht der Nomina.

יָמִין bibl. nur f., vgl. meine Arbeit ZAW XVI p. 41 f. 77. Männlich scheint das Wort 9, 83. H liest 82 חיל הזמן und ביום für das in G und M gebotene richtige חֵילִי זְמָן und בְּעֵת. 83 ist mit H יְמִינוֹ zu lesen. Um die auffällige Verbindung von יָמִין mit dem Masculinum zu entfernen, liest M אברך von אֲבָר für יְמִינוֹ.

יוֹנִים bibl. nur f., vgl. meine Arbeit ZAW XV, p. 321, männlich gebraucht 3, 2.

צֶדֶק bibl. nur m., vgl. meine Arbeit ZAW XVI, p. 113, weiblich gebraucht 9, 59. 58 hat H den Schreibfehler תרושש, 59 ist mit M und H סִלְּפָה zu lesen.

4) Die Determination durch den Artikel.

Gegen den Artikel ist der Dichter äusserst gleichgültig; wie das Versmass es fordert, lässt er ihn weg oder setzt ihn, so findet sich der Artikel gar nicht in der ganzen Vorrede, so steht 2, 58 neben einander „denn er beisst wie eine Schlange כַּנָּחָשׁ und sticht wie ein Skorpion וּכְצִפְעוֹנִי“.

(Fortsetzung folgt.)

On Ps. 68, 28. 31.

In the *Journal of Biblical Literature* (Boston, U.S.A., 1891, pp. 151 f.) Prof. Nestle has corrected מתרפס in Ps. 68, 31 into מִפַּתְרֹם, a correction which no doubt others besides myself (*J.B.L.* 1892, p. 125) have accepted. May I point out here that the next words ברצי־כסף should probably be בְּאוֹצַר כסף, and that these words with מפתרם are a correction of מני מצרים כוש תריץ in v. 32. If this is right, correct ידיו into יקרבו, and render v. 32,

Let them come with ointments from Pathros,
With store of silver let them draw near to God.

Of course I read, with Nestle, בשמנים.

Nestle closes his paper thus, "In רגם und רגמתם (v. 28) ist zweimal der gleiche Stamm zu erwarten; das zweitemal im Dual, wie Jud. 5, 30 רחם und רחמתים neben einander stehen. Aber welcher? Dies diem docebit." I venture to think that all previous corrections are erroneous, and that we have to read

שָׂרֵי בִנְיָמִן צָעִיר יְדִידִים
שָׂרֵי יְהוּדָה רַב תְּמִימִים

"The princes of Benjamin the little, (God's) beloved ones,
The princes of Judah the great, blameless ones."

הצָּעִיר and הָרַב, הַיְדִידִים and הַתְּמִימִים may of course be read, if preferred, the passage being so corrupt.

יְדִידִים is due to the ingenuity of Mr. N. Herz, who

however proposes a different reconstruction of the verse, viz.,—

שרי בנימן צעיר | ידידים שרי יהודה | תֹּרְנִים מְשָׂרֵי זבולון

Having in preparation a critical work on the Psalms, based on a revised text, in which I fear I may be too radical for many scholars, I have thought it not too presumptuous to mention this explanation of a venerable *crux interpretum.*

T. K. CHEYNE.

Eine alte Rollenverteilung zum Hohenliede.

Es ist eine nicht ganz neue Beobachtung, dass in manchen Handschriften des griechischen wie des lateinischen Alten Testamentes die einzelnen Versgruppen des Hohenliedes durch ausdrückliche Anweisung an die verschiedenen πρόσωπα τοῦ βιβλίου ᾄσματος verteilt werden.[1] Im einzelnen oft sehr von einander abweichend, sind diese Rollenverteilungen doch in fast allen Handschriften, z. B. dem Alexandrinus, dem Sinaiticus, dem cod. Dresd. A 170 = Holmes 161, nach derselben Schablone angelegt. Eine ganz eigentümliche findet sich dagegen in dem cod. Ven. Marc. gr. I saec. VIII/IX = Holmes 23 (V), aus welchem ich sie im Jahre 1892/93 abgeschrieben habe[2] und nunmehr mit den notwendigsten Verbesserungen der Schreibart wie des Sinnes (vgl. zu V, 10 und VI, 12) veröffentliche. Die Lesungen der Handschrift sind dem Original möglichst entsprechend in Unzialbuchstaben und ohne Akzente oder Spiritus in runden Klammern der Verbesserung hinzugefügt. An ein paar Stellen bin ich nicht sicher, ob ich das Richtige getroffen habe. Die Septuaginta ist nach Tischendorfs

---

[1] Vgl. E. Klostermann, De libri Coheleth vers. Alex., Kiel 1892 p. 4 und Analecta, Leipzig 1895 p. 40 f., besonders W. Riedel, D. älteste Auffassung d. Hohen Liedes. Leipzig 1898. p. 106 ff.

[2] O. v. Gebhardt hat vor kurzem die grosse Güte gehabt, meine Notizen am Original zu revidieren, wofür ich ihm auch an dieser Stelle danke.

siebentem und Swetes erstem Abdruck benutzt, die übrigens in Bezug auf Kapitel- und Verszahlen kaum einmal im Hohenlied differieren.

I, 2 nach αὐτοῦ: ἡ νύμφη πρὸς τὸν νυμφίον
4 „ δραμοῦμεν: ἡ νύμφη πρὸς τὰς νεανίδας
„ αὐτοῦ: σὺν ταῖς νεανίσιν λέγει (ΛΕΓΙ) τῷ νυμφίῳ
„ οἶνον (ΗΛΙΟΝ): αἱ νεανίδες ὄνομα τῇ νύμφῃ ἐπιτιθέασιν εὐθύτητα
5 vorher: ἡ νύμφη τρὸς τὰς νεανίδας
7 „ ἡ νύμφη πρὸς τὸν νυμφίον
8 „ ὁ νυμφίος πρὸς τὴν νύμφην
12 nach αὐτοῦ[1]: ἡ νύμφη πρὸς τὰς νεανίδας περὶ τοῦ νυμφίου
15 vorher: ὁ νυμφίος πρὸς τὴν νύμφην
16 „ ἡ νύμφη πρὸς τὸν νυμφίον
II, 1 „ ὁ νυμφίος πρὸς τοὺς ἰδίους
3 „ ἡ νύμφη πρὸς τὸν νυμφίον
4 „ ἤτοι πρὸς τὰς νεανίδας ἡ ($\overset{\text{H}}{\text{O}}$) νύμφη φησίν
7 „ ἡ νύμφη ταῖς νεανίσι
10 „ μόνη αὐτὴ ἀκουσίως ὀξυήκοος καὶ διηγεῖται ταῖς νεανίσιν
13 nach ὀσμήν: ὁ νυμφίος πρὸς τὴν νύμφην
15 vorher: ὁ νυμφίος πρὸς τοὺς ἰδίους
16 „ ἡ νύμφη πρὸς τὰς νεανίδας (ΝΕΑΝΙΔ≋ΑΣ mit ausradiertem I zwischen Δ und Α)
IV, 8 „ διαναστάσῃ ἀπὸ τοῦ νυμφίου ταῦτά φασιν οἱ ἑταῖροι (ΕΤΕΡΟΙ) τοῦ νυμφίου
9 „ ταῦτα ὁ νυμφίος ὡς κορυφαῖος χοροῦ λέγει ἅμα αὐτοῖς

IV, 16 nach μου[1]:	ἡ νύμφη πρὸς τὸν νυμφίον
V, 1 „ αὐτοῦ[2]:	ὁ νυμφίος καταβὰς εἰς κῆπον διηγεῖται (ΔΙΗΓΗΤΑΙ) τῇ νύμφῃ ὅσα ἐν αὐτῷ πεποίηκεν
„ γάλακτός μου:	προτρέπεται (ΠΡΟΤΡΕΠΕΤΕ) καὶ τοὺς ἰδίους (ΑΙΤΙΟΥΣ) φαγεῖν (ΦΑΓΙΝ) καὶ πιεῖν (ΠΙΗΝ)
2 vorher:	ταῦτα ἡ νύμφη ἐρῶσα τοῦ νυμφίου ἀπόντος τὰ ἔξω (? ἐξῆς? cod. ΕΞ΄) νυκτί
nach ϑύραν:	ταῦτα ἔξω ἑστὼς τοῦ παστοῦ (ΤΟΥΣΠΑΣΤΟΥΣ) ὁ νυμφίος καὶ τῆς οἰκίας
3 vorher:	ταῦτα ἡ νύμφη γυμνὴ ἐπικατακειμένη (ΕΠΙΚΑΤΑΚΙΜΕΝΑ)
4 „	ἡ νύμφη πρὸς τὰς σὺν αὐτῇ νεανίδας
6 nach μου[1]:	ἀδελφιδοῦ μου[1]. διηγεῖται (ΔΙΗΓΙΤΕ) ὡς ἀνοιγούσης αὐτῆς αὐτῷ ἐπὶ τὴν (ΕΕΠΙΤΙΝΩΝ) αὐτῆς ἔρωτα οὐκ ἦλϑεν (ΗΛΘΟΝ)
7 vorher:	ἐξῆλϑεν μὴ εὑροῦσα τὸν νυμφίον ἡ νύμφη καὶ ὡς ἐν νυκτὶ εὑρεϑεῖσα (ΕΥΡΕΘΙΣΑ) ἀπὸ τῶν φυλάκων τῆς πόλεως παταχϑεῖσα (ΠΑΤΑΧΘΙΣΑ) τραυματίζεται καὶ αἴρουσιν (ΕΡΟΥΣΙΝ) αὐτῆς τὸ ϑέριστρον οἱ τειχοφυλακοῦντες (ΤΙΧΟΦΥΛΑΚΟΥΝΤΕΣ)
8 „	ταῦτα ἡ νύμφη (? ΤΗΝ ΝΥΜΦΗΣ ?) πρὸς τὰς νεανίδας ζητοῦσα τὸν νυμφίον

[1] Dies gehört wohl zum Text.

V, 9 vorher:	ταῦτα αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλὴμ (ΙΛΗΜ) πρὸς τὴν νύμφην βουλόμεναι τὸν χαρακτῆρα αὐτοῦ μαθεῖν, ἵνα αὐτὸν ζητήσωσιν (ΖΗΤΗΣΟΥΣΙΝ) αὐτῇ
10 „	ἡ νύμφη (ΟΝΥΜΦΙΟΣ) γράφει (ΓΡΑΦΙ) ταῖς νεανίσιν τὸν νυμφίον, τίς ἐστιν
17 „	εἶτα ταῦτα (ΑΥΤΑ) αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλὴμ (ΙΛΗΜ) φασιν πρὸς τὴν νύμφην
VI, 1 „	ἡ νύμφη
3 „	ὁ νυμφίος δεύτερον ἔπαινον[1] τὴν νύμφην ἐπαινεῖ συνοῦσαν (ΕΠΕΝΙCΥΝ̆ΣΑΝ) αὐτῷ
8 nach τεκούσῃ	αὐτὴν (Swete αὐτῆς): ἐν τοῖς ἐγκωμίοις τοῦ νυμφίου ἡ νύμφη μακαρίζεται ὑπὸ τῶν θεωρουσῶν αὐτῆς τὸ κάλλος θυγατέρων
9 vorher:	ὁ νυμφίος πάλιν τοῖς ἑαυτοῦ ἑταίροις (ΕΤΕΡΟΙΣ) τὰ τῆς νύμφης ἐγκώμια λέγει
10 „	ἡ νύμφη τῷ νυμφίῳ ταῦτα
12 „	οἱ ἑταῖροι (ΕΤΕΡΟΙ) τοῦ νυμφίου πρὸς τὴν νύμφην (? ΤΟΝΝΥΜΦΙΟΝ!)
VII, 0 (Swete 1) vor τί:	ὁ νυμφίος πρὸς τοὺς ἑταίρους (ΕΤΕΡΟΥΣ) ἑαυτοῦ
1 vor ὡραιώθησαν:	ὁ νυμφίος τὰς προκοπὰς τῆς νύμφης ἀποδεχόμενος λέγει
8 vorher:	ἡ νύμφη πρὸς τὸν νυμφίον

[1] Oder ἐπαινῶν? cod. ΕΠΑΙΝΟΝ.

VIII, 4	vorher:	τρίτον ὁρκοῖ ἡ νύμφη τὰς θυγατέρας Ἱερουσαλμή (ΙΛΗΜ)
5	„	ὁ νυμφίος τῇ νύμφῃ ὑπὸ μῆλον κοιμώμενος (? ΚΟΙΜΩΜΕΝΟΥΣ) ἐξεγέρθῃ καὶ ταῦτά φησιν πρὸς αὐτήν (? αὐτόν? cod. ΑΥΤΟΝ)
8	„	ταῦτα αἱ θυγατέρες Ἱερουσαλὴμ (ΙΛΗΜ') λέγουσιν περὶ τῆς νύμφης
10	„	ἡ νύμφη ταῖς θυγατράσιν Ἱερουσαλήμ (ΙΛΗΜ)

Erich Klostermann.

Bemerkungen

zu Z. f. d. alttest. Wissenschaft, XVIII.

Zu S. 288. Jacob citiert einen Satz aus dem jerus. Talmud, Nazir Ende und emendiert in ihm ביזרא zu חיזרא. In Wirklichkeit aber lautet der Satz, wie er sich im Midrasch Samuel, cap. 2 (§ 8, ed. Buber) findet, so: מה הדין בורא לא מידחיל אלא מן פרזלא אף הדין שערא לא מידחיל אלא מן פרזלא. Dass בורא (= Dorn) die richtige Lesung des Wortes ist, geht daraus hervor, dass im Targum zu Jesajah 7, 23 ff. שית mit בורא übersetzt wird, jener Satz aber gerade auf diese Jesaja-Stelle Bezug nimmt. Aus בורא wurde im jerus. Talmud בזרא, daraus ביזרא. Übrigens findet sich die richtige Lesung בורא (בורה) nur in der ersten Ausgabe des Midr. Samuel; die anderen Ausgaben haben das bekanntere סירא an seine Stelle gesetzt, und auch der letzte Herausgeber, Buber, hat sich — mit Unrecht — für סירא entschieden. Im Jalkut Simeoni zu I Sam. 1, 11 ist aus בורא geworden מורא, was natürlich keinen Sinn giebt. Im Jalkut Machiri (ed. Spira, Berlin 1894) zu Jes. 7, 25 (S. 65) ist der Satz aus dem jerus. Talmud übernommen und statt בורא gesetzt טורא. Alle diese Entstellungen des Wortes sind durch die Seltenheit desselben bewirkt worden. Ich bemerke noch, dass als Autor des Ausspruches im Midrasch Samuel nicht R. Jannai genannt ist, sondern R. Ammi (s. Die Agada der palästinensischen Amoräer, II. Band, S. 161, Anm. 4). Jalkut Simeoni nennt R. Levi als Autor.

Zu S. 288. יִרְאָה in der Bedeutung „Götze“ scheint eine Wiedergabe des aramäischan דַחֲלָא zu sein (s. Levy, Wörterbuch zu den Targumim, I, 167b). Denn im Targum ist die Anwendung dieses Wortes in der Bedeutung von אלהים, אל nicht ungewöhnlich.

Zu S. 289. Die Erklärung von מעת עד עת, Ezech. 4, 10f. nach der talmudischen Redensart מעת לעת findet sich schon bei David Kimchi, im Commentar z. St.: ולא יאכלו פעמים ביום אלא פעם אחת בין היום והלילה מעת לעת.

Zu S. 292. Die Erklärung von אשת mit Maulwurf findet sich auch bei Raschi; jedoch ist bei ihm nicht von einer „Frühgeburt des Maulwurfs“ die Rede, sondern er erklärt נפל אשת als Asyndeton (also = נפל ואשת), wie denn auch Targum übersetzt: נפולא ואשותא. In der That wird der Plural בל חזו שמש nur so verständlich. Zu letzterem Ausdrucke vergl. לא ראו אור, Hiob 3, 16.

Zu S. 249, Anm. 1. Die Worte Ibn Esra's zu Ps. 66, 17 sind auf folgende Art zu verstehen. Zunächst erklärt Ibn Esra ורומם תחת לשוני mit ויותר מרומם היה תחת לשוני רמז ללב, d. h. Noch mehr als mit meinem Munde wurde Gott erhoben „unter meiner Zunge“, womit das Herz, das Denken angedeutet ist. Dann folgt eine zweite Erklärung, wonach תחת לשוני gleichbedeutend ist mit פי (= בפי) im ersten Satzgliede; also: „er wurde erhoben mit meiner Zunge“. Es ist das die Erklärung Abulwalid Merwān Ibn Ǵanâh's im Kitâb-al Mustalḥak (Opuscules, ed. Derenbourg, p. 222): فاقول ان تفسير ורומם תחת לשוני فعظم وجلّ فى لسانى اى انّى عظّمته بلسانى. Auch David Kimchi adoptiert sie im Commentar, z. St..: כלומר שרוממתי אותו בלשוני. Ebenso Raschi: וספרנו רוממותיו בלשוננו. Ibn Esra begnügt sich mit einem kurzen Hinweis auf diese Erklärung, die er wohl aus

Abulwalîd kannte, indem er sagt: ויש אומרים כי הטעם כפול. Mit הטעם כפול, „der Sinn ist doppelt ausgedrückt", will Ibn Esra nichts anderes sagen, als dass derselbe Gedanke im Psalmverse zweimal ausgedrückt ist. Es ist das die Bezeichnung für den synonymen Parallelismus. Schliesslich bemerkt noch I. E.: ורומם כמו ומורק ושוטף. Das heisst: ורומם ist dieselbe Verbalform (Pual), wie die beiden Verba in Lev. 6, 21.

W. Bacher.

Zum Verständnisse des Ausdruckes זֵכֶר לַדָּבָר.

Ohne mich in eine ausführliche Widerlegung der von Jacob zur Begründung seiner Erklärung gebrachten Argumente (oben, Jahrg. XVIII, 300) einzulassen, will ich nur feststellen, dass die einfache Betrachtung des Wortlautes des in Frage stehenden Satzes die von Jakob vertretene Auffassung als unmöglich erscheinen lässt. In dem Satze אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר bedeutet דבר die Lehrmeinung oder These, für welche ein biblischer Beweis gewünscht wird. Ein solcher Beweis heisst ראיה לדבר. Ist der Beweis nicht zu erbringen, so wird eine Bibelstelle angeführt, die dazu dienen kann, jener Lehrmeinung oder These zum Erinnerungszeichen zu dienen, indem sie durch einen Ausdruck den Inhalt der These im Geiste hervorruft, auf ihn hinweist. Diese Bibelstelle heisst dann זכר לדבר. Nach Jacobs Erklärung wäre die These, die Lehrmeinung, für welche kein vollgiltiger biblischer Beweis vorhanden ist, in der herangezogenen Bibelstelle „erwähnt“ oder „citirt“. Aber von einem Erwähnen oder Citiren kann ja bei den als זכר לדבר angeführten Bibelstellen gar nicht die Rede sein, da sie ja überhaupt keine Beziehung auf die zu beweisende Lehrmeinung oder These haben. Wenn z. B. — um die erste Nummer meiner Liste anzuführen — für die Norm, dass die Ehe nach zehnjähriger Kinderlosigkeit aufzulösen ist, die in Gen. 16, 3 erwähnte Thatsache herangezogen wird, so lässt sich doch nicht sagen, dass dort

jene Norm erwähnt, dass auf sie angespielt sei. Hingegen weist diese Bibelstelle insofern auf jene Norm hin, als in ihr von einer Wendung in der Ehe Abrahams und Sara's die Rede ist, die nach zehnjähriger Kinderlosigkeit eintrat. Wenn ich „Hinweis" sage, so ist das nur in subjectivem Sinne gemeint; wer die Bibelstelle liest, wird durch sie auf die These hingewiesen, an dieselbe auf wirksame Weise erinnert. Keineswegs aber kann hier von einem Hinweise in objectivem Sinne, von „Anführung" oder „Citat" die Rede sein. Wenn — um ein Beispiel anderer Art zu bringen — II Sam. 13, 19 als זכר לדבר für die Sitte der israelitischen Frauen, ihr Haupt zu bedecken, gebracht wird, so ist doch jene Sitte nicht in dem Berichte über Tamar angeführt oder citirt. Der alte Exeget, der die Stelle heranzieht, wusste ganz gut, dass Tamar nicht der Sitte folgend, sondern in ihrer Verzweiflung „ihre Hand auf ihr Haupt legte". Aber diese Thatsache kann als Merkzeichen für jene Sitte sehr gut angesehen werden: ein israelitisches Weib bedeckt, sich öffentlich zeigend, ihr Haupt. — Oder wie kann von Anführung oder Citat gesprochen werden, wenn ein Ausdruck in der Beschreibung von Goliaths Schuppenpanzer, I Sam. 17, 5, zu einer, die essbaren Fische betreffenden Halacha herangezogen wird. Aber als Merkzeichen dafür, dass קשקשת in Lev. 11, 12 nicht als stricter Singular zu verstehen sei, kann der Plural קשקשים in der Samuel-Stelle sehr gut dienen. — Auch der Ausdruck „geschichtliche Nachweisung", den Jakob anwendet, um den Begriff des זכר לדבר zu umschreiben, ist ganz ungeeignet. Seine Voraussetzung ferner, dass die als זכר לדבר herangezogenen Bibelstellen deshalb nicht als voller Beweis gelten, weil sie ausserhalb der gesetzlichen Texte stehen, hätte dann Berechtigung, wenn es sich nur um gesetzliche, halachische, Thesen handelte, für welche ein biblischer Beleg gesucht

wird. Aber dies ist nicht der Fall. Wie ich bereits in meinem Artikel (S. 95) hervorgehoben habe, betreffen fünf Nummern meiner Liste Worterklärungen im nicht gesetzlichen Theile des Bibeltextes, und fünf andre Nummern geben für Thesen verschiedenen, nicht religionsgesetzlichen Charakters biblischen Anhalt.

Zum Schlusse will ich aus einem jüngst veröffentlichten Midraschtexte ein vielleicht aus alter Quelle stammendes weiteres Beispiel für den Gebrauch jenes alten Kunstausdruckes der jüdischen Bibelexegese anführen. Die Fragmente des Midrasch Haschkem, welche L. Grünhut im I. Theile seines Sammelwerkes Sefer Ha-Likkutim (Jerusalem 1898) herausgegeben hat, beginnen mit einer Auslegung zu Exod. 8, 16. In derselben wird יוצא המימה als Euphemismus erklärt und dabei auf einen andern Euphemismus ähnlicher Art in I Sam. 24, 4 hingewiesen: יוצא המימה לנקביו ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר כי בלשון נקיה דבר הכתוב כמו ויבא שאול אל גדרת הצאן להסך רגליו. In einem merkwürdigen Katechismus der Schlachtregeln, der in einer durch Herrn Elkan N. Adler aus Buchârâ gebrachten Handschrift enthalten ist (s. darüber meine Mittheilungen in dem nächsten Hefte von H. Brody's Zeitschrift für hebräische Bibliographie), fand ich den Ausdruck in der Form זכרון לדבר (vgl. oben, Jahrg. XVIII, S. 96).

W. Bacher.

Zur Redaktion des Psalters.

Dass die Einteilung des Psalters in fünf Bücher nach Analogie der Thoraeinteilung erfolgt ist, wussten schon die griechischen Exegeten. Dunkler ist das Princip, welchem die Einteilung im Einzelnen folgte. Der Abschnitt hinter dem 72. Psalm war durch die Unterschrift: „Zu Ende sind die Gebete Davids“ gegeben; derselbe Grund lag bei der Teilung hinter dem 42. Psalm vor, und dass vor dem 90. Psalm ein Absatz gemacht wurde, ist gleichfalls erklärlich. Warum aber schliesst das vierte Buch mit dem 106. Psalm?

Leicht begreiflich wäre das bei der Annahme Hitzig's (die Psalmen, II. 1865, p. IX. X), dass die beiden letzten Verse des Psalms aus der Chronik, I. 16, 35. 36, entnommen seien. Hinterher konnte dann, wie Hitzig bemerkt, ein Diasceuast den letzten Vers als Merkstein sich gefallen lassen. Dieselbe Ansicht vertritt auch Jacob (in dieser Zeitschrift, XVI. 150 ff.): danach spricht das Volk die Doxologie I Chr. 16, 34; David spricht zum Schlusse v. 35. 36 und das Volk antwortet darauf. „Deshalb glauben wir auch, dass die beiden Verse Ps. 106, 47. 48 aus der Chronik entnommen oder doch nach ihr redigiert sind“ (l. c. p. 152).

Allein das ist unmöglich. Dass diese Verse aus dem Psalter übernommen sind, ist schon daraus zu folgern, dass die in der Chronik vorhergehenden Psalmtöne wirkliche

Citate aus dem Psalter sind, wie schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt und auch alle Exegeten mit alleiniger Ausnahme Hitzigs anerkennen. Und wie konnte der Chronist seinem Helden David die Bitte in den Mund legen: „Und sammle uns und rette uns vor den Heiden!" wenn er dies Gebet selbständig verfasste?

Sind also diese Verse im Psalter ursprünglich, so gehört zunächst das im masorethischen Texte am Ende des 106. Psalms stehende הללו־יה an den Anfang von Ps. 107. Das beweist 1) 𝔊; denn mit Unrecht behauptet Baethgen in der ersten Auflage seines Kommentars, das Hallelujah fehle in 𝔊; es steht nur am Anfange von Ps. 107. Das beweist 2) das Fehlen des Halleluja in den Doxologien am Schlusse der vorhergehenden Psalmbücher, 41, 14. 72, 19 und 89, 53; dass es am Schlusse des Ps. 150 steht, kommt hier nicht in Betracht. Dafür spricht 3) die Analogie von Ps. 106 und 105 𝔊.[1] Das Halleluja am Schlusse von Ps. 105 erklärt sich aus Dittographie oder späterer Gleichmacherei, würde auch in unserem Falle nichts beweisen, weil dann das Halleluja zum Psalme selbst, also zu v. 46 gehörte, nicht aber zur Doxologie. — Somit haben wir in Ps. 105, 106 und 107 ein zusammengehöriges Ganze vor uns, eine Trilogie, welche in drei je durch ein neues Halleluja bezeichneten Absätzen die ganze Geschichte Israels dichterisch behandelt, wie das Delitzsch richtig ausführt (die Psalmen [4], 1883, p. 707).

In den ganzen Zusammenhang dieser drei Psalmen passt nun aber der Vers 106, 47: „Verleih uns Sieg, Jahve, und sammle uns aus den Heiden!" nicht hinein; denn der in

[1] Dass das הללו־יה am Ende von Ps. 104 ebenfalls an den Anfang von Ps. 105 gehört, wo es G hat, beweist Ps. 103. Beide Psalmen, 103 und 104, beginnen und schliessen mit ברכי נפשי את־יהוה, cf. XVI, 159.

107, 2 sich fortsetzende historische Bericht schliesst an 106, 46 an. 106, 47 gehört also ebenso wie der folgende Vers zur redaktionellen Schlussformel. Schon Hitzig bemerkte (l. c. pag. X), dass v. 47 und 48 zusammengehören, nur zog er andere Consequenzen daraus. Vers 47 ist eine an 46 anknüpfende liturgische Formel, wie wir ähnliche am Schlusse anderer Pericopen des A. T. finden.

Schloss nun Ps. 106 ursprünglich mit v. 46 ab, so kann bei der, dann um so deutlicheren, engen Verbindung der Ps. 105—107 den Redaktor, der den Psalter durch die bekannten Schlussformeln in 5 Bücher teilte, ein innerer, sachlicher Grund, wie in den andern Fällen, nicht bewogen haben, hinter Ps. 106 zu teilen. Nur ein äusserer Grund kann vorgelegen haben, und dieser kann nur der gewesen sein, dass in der Handschrift die Mitte zwischen Ps. 90 und dem Schlusse des Psalters mit dem Ende von Ps. 106 zusammenfiel. Da nun in unserem Psalter das 5. Buch an Umfang doppelt so gross ist wie das vierte, so kann der Redaktor nicht unser ganzes 5. Buch gekannt haben.

Dafür spricht ein zweiter Umstand. Wir dürfen annehmen, dass der Redaktor, der das Explicit jedes einzelnen Psalmbuches durch die Doxologie: ברוך יהוה וגו' markierte, durch dieselbe, vielleicht nur ausführlichere, Formel auch den Schluss des ganzen Psalters bezeichnete. Dieser Erwartung entspricht Ps. 150 nicht; dagegen zeigt die Concordanz, dass das für das Buchende charakteristische ברוך יהוה וגו im fünften Buche am Schlusse eines Psalms nur 135, 21 vorkommt. Der Psalter unseres Redaktors schloss also mit Ps. 135 ab.

Dieser Psalm entspricht durchaus allen Bedingungen eines Schlusspsalms. Nachdem die Gruppe der Stufenlieder abgeschlossen ist, fasst er den ganzen Inhalt des Psalters in ein festliches Preis- und Danklied zusammen und läuft

schliesslich in eine vierstimmige Berakha aus: Ganz Israel, ihr Priester, ihr Leviten und ihr Proselyten, ברכו את־יהוה!, worauf dann das charakteristische ברוך יהוה וגו' folgt. Gerade dass diese Schlussdoxologie weit ausführlicher ist als die der vorhergehenden Bücher, ist bezeichnend; cf. Ps. 150.

Freilich steht auch jetzt Ps. 106 noch nicht genau in der Mitte, denn Ps. 90—106 zählen 323, Ps. 107—135 dagegen 478 Verse. Allein in dies letzte Buch gehört Ps. 119 nicht hinein; er passt weder zu den vorhergehenden Lobpsalmen, noch zu den folgenden Stufenpsalmen. Zieht man also seine 176 Verse ab, so bleiben 322 Verse, eine Zahl, die mit der Verszahl des vierten Buches fast genau stimmt. Da der Psalter ursprünglich stichisch geschrieben ist, so wird, wenn die Zahl der Verse übereinstimmt, auch die der Stichen übereingestimmt haben.

Ps. 136 bildet nicht mit den vorhergehenden eine Gruppe, wie schon seine äussere Form zeigt, sondern ist das Einleitungslied eines Nachtrags zum Psalter, der durchsichtig geordnet ist: zwei Eingangslieder wie im ersten Buche; dann ein Nachtrag davidischer Psalmen 138—145 und endlich 5 Hallelpsalmen. Erst durch diesen Nachtrag hat das fünfte Buch einen grösseren Umfang als alle vorhergehenden erhalten, was gewiss nicht ursprünglich ist.

LIC. TH. W. RIEDEL.

Deuteronomium und Deuteronomius.

Angeregt durch Nestle (vergl. diese Zeitschrift XVI, 325 ff., XVIII, 252 ff.) und Schulte (ebends. XVII, 181 f.), habe ich sämtliche Inkunabeln und alte Handschriften der hiesigen Stadtbibliothek auf die Überschriften des 5. Buches Mosis hin angesehen. Die alten Drucke des katholischen Seminars wurden auf meine Bitten von liebenswürdiger Seite durchgesehen. Dieselben sind, soweit sie nicht auch auf der Stadtbibliothek vorhanden sind, mit dem Sigel [S] bezeichnet.

Ich gebe nun zuerst das vorhandenc Material:

I. Deuteronomium lesen folgende Drucke:

1) Biblia Latina, Basel (Froben) 1491.
2) Biblia integra, illustrata cum concordantiis, Basel (Froben) 1495.
3) Biblia Latina, Basel (Langendorff und Froben) 1509.
4) Biblia c. pleno apparatu, Basel (Froben) 1514.
5) Biblia Latina, Basel (Richel) 1476 [S].
6) Biblia Latina, Basel (Richel) 1477.
7) Biblia Latina, Basel (Ärberger) 1503 [S].
8) Biblia Latina, Basel (Kessler) 1487 [S].
9) Biblia cum concord., Lyon (Sacon, expensis Koberger) 1512.
10) Biblia c. concord., Lyon (Sacon, exp. Koberger) 1515.
11) Biblia c. concord., Lyon (Sacon, exp. Koberger) 1516.
12) Biblia c. concord., Lyon (Mario, exp. Koberger) 1520.

13) Biblia c. concord., Lyon (Moylin) 1520.
14) Biblia Latina, Venedig (Reynsburch) 1478.
15) Biblia Latina, Venedig (Jenson) 1479.
16) Biblia Latina, Venedig (Seligenstadt) 1484.
17) Biblia Latina, Venedig (Paganus de Paganinis) 1501.
18) Biblia c. concord., Venedig (Luc. de Giunta) 1519.
19) Biblia c. concord., Strassburg 1497 (bei Hain Repertor. Bibliogr. Stuttg. 1826 ff. unter Nr. 3122).
20) Biblia, sine loco, 1479 (Hain 3075).
21) Biblia Sacra, s. l., 1481 (Hain 3081).
22) Biblia Latina, s. l., 1482 (Hain 3086).
23) Biblia, pars I, s. l. 1483 (Hain 3088).
24) Biblia, s. l. 1486 (Hain 3095) [S].
25) Biblia c. concord., s. l. 1489 (Hain 3104).
26) Biblia Sacra, s. l. s. dato.
27) Biblia Latina, s. l. s. d. (Hain 3173).
28) Testamentum Vetus [Basel, Richel?] (Hain 3041).

Und last not least die

29) Biblia Latina, Mainz (Fust und Schöffer) 1462.

II. Deuteronomius lesen folgende Drucke:

1) Biblia Latina, Nürnberg (Koberger) 1475; aber explicit Deuteronomium! (Hain 3056).
2) Biblia Latina, Nürnberg (Koberger) 1477 (explicit Deuteronomium!).
3) Biblia Latina, Nürnberg (Koberger) 1478 (expl. Deuteronomium!).
4) Biblia Latina, Nürnberg (Koberger) 1479 (expl. Deuteronomium!)
5) Biblia Latina, Nürnberg (Koberger) 1482 (expl. Deuteronomium!)
6) Biblia Latina, s. l. 1486 (expl. Deteronomium; dazu hat jede Seite die Überschrift Deuteronomium, während die andern Inkunabeln, die als Titel

Deuteronomius führen, so auch auf den Seiten lesen).

7) Biblia Latina, Köln (Homborch) 1479 (expl. Deuteronomium!).

8) Biblia Latina, Ulm (Zeiner) 1480 (expl. Deuteronomium!) (Hain 3079).

9—11) Drei Bibelhandschriften der Vulgata aus dem XIV. Jahrhundert, die aber mit explicit Deuteronomius schliessen.

Es kommen nun die deutschen Bibeln an die Reihe:

12) Bibel, Augsburg (nach Hain 3134 Günther Zeiner) 1477 [S] — Anfang: „Buch deutronomii i. e. der andern ee" (= ehe = Bund). Schluss: „hie hat eyn end das buch deutronomius."

13) Bibel, teutsch, Augsburg (Anton Sorg) 1480: „hie hebet an das buch deutronomii", „hie hat ein end das buch deutronomius" (Hain 3136).

14) Bibel, Augsburg (Hans Schönsperger) 1487: „hie hat ein ende das buch deutronomius" (Anfang fehlt) (Hain 3139).

15) Bibel, teutsch, Augsburg (H. Otmar) 1507: „hebt an das buch deuteronomij", „hie hat ain end das buch deuteronomius".

16) Biblia, d. i. die gantze Hailige Schrifft Teutsch, Nürnberg (Koberger) 1483 [S]: „hebt an das buch Deutronomii", „hie hat ein ende dz buch Deutronomius" (Hain 3137).

17) Biblia Dudesch, Halberstadt (Trutebul) 1520: „hijr heuet sick an dat vefte bök Moyse, genoemet Deutronomius".

III. Interessant sind die Bibeldrucke, die mit dem Kommentar des Lyra versehen sind:

a) Text und Postille haben Deuteronomium in folgenden Ausgaben:
   1) Biblia, pars I. c. glossa N. de Lyra, Basel (Froben) 1501.
   2) Biblia c. post. Lyrae, Basel (Amerbach und de Langen) 1502.
   3) Biblia c. post. Lyrae, Nürnberg (Koberger) 1497 [S].
b) Text und Postille haben Deuteronomius:
   1) Biblia sacra c. comment. [Nürnberg, 1485?]; aber expl. Deuteronomium! (Hain 3166).
c) Im Text findet sich Deuteronomium, in der Postille Deuteronomius:
   1) Biblia, pars I. c. glossa, Basel (Langendorff u. Froben) 1498.
   2) Biblia Tota c. comm., Venedig (Renner de Hailbrun) 1482 (Hain 3165).
d) Desgleichen hat eine Incunabel des Lyra, pars I. tract. super toto corpore Bibl. [Strassburg 1492?] „incipit liber Deuteronomius", während im Text wieder Deuteronomium steht.

IV. Aus dem zusammengebrachten Material, das der Ergänzung aus anderen Büchereien bedarf, scheint sich mir nun Folgendes zu ergeben:

1) Wenn auch in alten Drucken das 5. Buch Mosis gewöhnlich als Deuteronomium bezeichnet wird, so ist doch die Benennung Deuteronomius nicht allzu selten.

2) Die verschiedenen Bezeichnungen in den lateinischen Bibeln verteilen sich auf verschiedene Druckorte und Drucker. So haben die Koberger Drucke von Nürnberg ausser III a. 3[1] stets Deuteronomius, während die auf seine Kosten in Lugdunum hergestellten Exemplare die landläufige Form aufweisen.

[1] III a. 3 [S] ist von mir nicht persönlich eingesehen worden; ich muss hier der gütigen Mittheilung vertrauen.

3) Die deutschen Übersetzungen, sowie die lateinischen HSS. des XIV. Jahrh. — soweit ich sie kenne — haben Deuteronomius.

4) In derselben Ausgabe wechselt Deuteronomius mit Deuteronomium (Text und Postille; stets: explicit Deuteronomium, auch wenn Anfang und Seitenüberschrift Deuteronomius lauten).

5) Alles das zeigt uns, dass die beiden Formen promiscue gebraucht worden sind.

6) Die Form Deuteronomium lehnt sich an das Griechische an. Aber wie Λευιτικόν und Δευτερονόμιον neutrale Adjektive sind, die als Ergänzung unbedingt ein Βιβλίον verlangen, so sind Leviticus und Deuteronomius männliche Adjektive, deren jeweilige Ergänzung liber ist. Vielleicht kommt Deuteronomium erst wieder mit dem Bekanntwerden des griech. Textes auf. Keiner stösst sich heute an dem mask. Leviticus; ihm ist der Sieg besser gelungen als dem Deuteronomius, das aus „alter Bücher Staub" hervorgeholt zu haben, Nestles Verdienst ist.

Mainz, d. 18. Oktober 1898.

A. Freiherr v. Gall.

Zum Buche Ezra.

Von **Siegmund Fraenkel.**

I. Die Parsismen der Urkunden Ezr. 4—6.

Im jüngsten Hefte dieser Zeitschrift S. 339 kommt Ed. Meyer noch einmal auf seine Behauptung, dass die Documente Ezr. 4—6 handgreifliche Parsismen enthalten zurück und sucht sie gegen Einwürfe Löhr's als zu Recht bestehend zu erweisen. Da ich an Löhr's Widerspruche mich betheiligt habe, so erlaube ich mir, mich auch nochmals zu der Frage zu äussern.

Meyer beruft sich vor Allem „auf den ständigen Gebrauch des entfernteren Demonstrativum דֵּךְ, דָּךְ, אִלֵּךְ an Stellen, wo wir אִלֵּין, דָּא, דְּנָה erwarten . . . sowie auf die charakteristische Wendung „er gab sie לְשֵׁשְׁבַּצַּר שְׁמוֹ (l. שְׁמֵהּ) einem Namens Šešbaṣṣar". „Mögen entsprechende Wendungen", heisst es bei ihm weiter, „sonst noch so oft im Aramäischen vorkommen, im biblischen Aramäisch finden sie sich sonst nicht, auch nicht in der Urkunde Ezra 7" etc.

Was nun zunächst die Pronomina דֵּךְ, דָּךְ und אִלֵּךְ anlangt, so ist die thatsächliche Angabe für אִלֵּךְ unrichtig. Meyer hat übersehen, dass dieses Pronomen sich im Buche Daniel in ganz derselben Weise, zufällig sogar in derselben Verbindung (גבריא אלך) an einer ganzen Anzahl von Stellen (3, 12 u. s. w.) findet wie Ezr. 5, 9. 6, 8. — Übrigens ist der Gebrauch dieser Pronomina doch auch nicht so „ständig". Ezr. 5, 9. 12 findet sich z. B. ביתא דנא, nachdem das Haus

unmittelbar vorher genannt war. — Schliesslich muss hier auch noch דִּכֵּן erwähnt werden, das doch wohl auch als Weiterbildung von דֵּךְ ursprünglich für entferntere Gegenstände gebräuchlich war und, wie דֵּךְ in den Ezradocumenten, im Buche Daniel häufig Verwendung findet. — Danach lässt sich die Verwendung dieser Pronomina wohl nicht gut als „Parsismus" bezeichnen.

Für die Construction לְשֵׁשְׁבַּצַּר שְׁמֵהּ hatte ich auf Nöldekes Mand. Gramm. 461 hingewiesen. Unter Anderem führt da Nöld. die palmyrenische Formel לבריך שמיה לעלם als syntaktische Parallele an. Darauf entgegnet Meyer: „Aber das heisst doch nicht: „dem Gott Namens Berîch", sondern „dem dessen Name gepriesen sei in Ewigkeit", ist also durchaus keine Parallele." Von diesen Sätzen war ich, wie ich offen bekennen muss, zunächst einigermassen betroffen; denn dass Nöldekes Hinweise diese falsche Übersetzung zu Grunde liegen könne, hat Meyer gewiss nicht angenommen. Thatsächlich aber sind doch, wie auch M. sicher nicht verkennt, beide Sätze Nominalsätze; darauf aber kommt es für ihre syntaktische Werthung allein an. Nun hat doch aber Nöldeke a. a. O. noch auf das Neusyrische und auf das Arabische verwiesen, während der Text einen Beleg aus dem Mandäischen enthält. Diese Hinweise sucht M. durch den zweiten der oben angeführten Sätze zu entkräften. Bei genauerer Erwägung aber wird wohl M. selbst seinen Einwand, dass sich diese Construction sonst im Biblisch-Aramäischen nicht findet, nicht aufrecht erhalten wollen. Jedenfalls zeigen Nöldekes Hinweise, dass aus dieser eigenthümlichen Construction nicht nothwendig auf ein persisches Original geschlossen werden muss, da sie eben auch sonst gut aramäisch ist.

Man könnte nun höchstens fragen: „Würde nicht ein Originalschriftsteller an dieser Stelle sich mit dem blossen

לְשֵׁשְׁבַּצַּר (Ezr. 1, 8) begnügt haben?" Eine solche Frage ist natürlich nicht mit Sicherheit zu beantworten. — Indessen darf man wohl darauf hinweisen, dass eine gewisse schriftstellerische Freiheit doch auch in jenen Documenten zu bemerken ist. Man vergl. zu dem oben bereits bemerkten Wechsel von דֵּךְ und דְּנָא vielleicht noch den Wandel zwischen activer und passiver Construction מִנִּי שִׂים טְעֵם (öfters) und שָׂמֶת טְעֵם (Ezr. 6, 12). Auch die specifisch semitische Construction פִּתְגָמָא הֲתִיבוּנָא לְמֵימַר (Ezr. 5, 11) ist hier wohl mit in Betracht zu ziehen, da eine durchaus wörtliche aramäische Übersetzung eines persischen Originals doch wohl jenes Einschiebsel entbehrt haben würde.

Im besten Falle also würde die Construction לְשֵׁשְׁבַּצַּר שְׁמֵהּ den auf anderem Wege geführten Nachweis persischer Herkunft jener Documente mit verstärken können; aber ein „handgreiflicher" Parsismus darf sie wohl nicht genannt werden.

II. יחיטו.

Dies Ezr. 4, 12 in der Verbindung ואשיא יחיטו vorkommende Wort ist bekanntlich eine „crux interpretum". Es gilt allgemein als Schreibfehler und Nöldeke bei Strack (Abr. des Bibl.-Aram. 2*) bemerkt mit Recht: „Mauern werden weder genäht noch gegraben". Vielleicht hilft uns hier das Assyrische. Delitzsch verzeichnet (Hdwb. 274) eine Wurzel חיט „niederwerfen" und belegt (274^b) ein Nomen *ḫaiatu*, das er als „Zerstörer" erklärt. An einer Stelle ist von einem *rab ḫaiaṭê* die Rede, der *uššê li-ik-ru-ur* das Fundament einreissen soll. Man darf also wohl diesen Stamm auch für das Biblisch-Aramäische ansetzen. Der Sinn des Satzes scheint zu sein, dass die Mauern von Grund aus neu aufgeführt, also auch die alten Fundamente ausgehoben wurden. Er enthält also einen Hinweis auf ihre Stärke, der hier ganz passend ist.

Zur Wurzel רצה.

Die Wurzel רצה kommt an einigen Stellen des A. T. in der Bedeutung „bezahlen“ (resp. „bezahlt werden“) vor. (Vgl. Lev. 26, 34, 41, 43; Jes. 40, 2; II. Chron. 36, 21.) Die Verbindung dieses Gebrauches mit der sonstigen Bedeutung „wohlgefällig sein“ stösst, wie die Exegeten anerkennen, auf ziemliche Schwierigkeiten. — Nun kennt aber das Späthebräische und Jüd.-Aramäische ein Verbum הרצה resp. ארצי „aufzählen“ (Levy Nhbr. u. Chald. Wb. IV. 465. 466). Dies Wort ist natürlich, wie die aramäische Form zeigt, von der Wurzel רצה = رضى = ܪܥܐ ganz zu trennen; dagegen wird es mit unserem alttestamentl. Worte identisch sein. Den Übergang von „Zählen“ zu „bezahlen“ zeigt auch مَانَى „bezahlen“ vgl. mit מנה und das Griech. ἀριθμεῖν τὸ ἀργύριον.

SIEGMUND FRAENKEL.

Ps. 103, 5.

An עֶדְיֵךְ scheint Wellhausen keinen Anstand zu nehmen; Kautzsch lässt es unübersetzt und bemerkt, dass das übergangene Wort gewöhnlich „Schmuck“ bedeute und alle andern Übersetzungen „Anzug, Körper, Alter, Mund, Backe“ nur geraten seien. Gewiss hat auch Baethgen recht mit der Bemerkung, dass mit der Konjektur עֶנְיֵךְ nichts anzufangen sei. An dem Wort ist zunächst auffallend, dass das Suffix nicht auch, wie in den fünf andern Stellen in V. 3—5 ־ֵכִי oder ־ָיְכִי geschrieben ist. Setzen wir das erstere, so legt sich die Vokalisation עֹדֵכִי nahe: „Der dein Dasein mit Gut füllt.“ Vielleicht hat schon das Targum an עוֹד oder עַד gedacht („die Tage deines Greisenalters“), jedenfalls Symmachus ܡܟܬܪܢܘܬܟܝ, nach Field = ἐπιμονήν σου). Bedenklich ist nur, dass עוֹד sonst nur bei Präpositionen mit Suffix vorkommt; aber wenn gleich im nächsten Psalm (V. 23) בְּעוֹדִי ganz parallel mit בְּחַיַּי steht, ebenso 146, 2, warum sollte dann nicht auch einmal עוֹדִי, עוֹדֵךְ im Sinne von חַיַּי, חַיַּיִךְ gesagt werden können? Nicht als sicher, nur zur Erwägung, und zur Erklärung der Übersetzung von Symmachus und Targum, sei diese Konjektur vorgelegt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Pro domo.

Ruhig habe ich seither zugesehen, wie verschiedene Fachgelehrte sich an mein — wie es nicht umsonst genannt wurde — Riesenwerk, die Concordanz, heranmachten und wohlwollend manche errata richtig zu stellen suchten. Als Feind aller unnützen Polemik beobachtete ich Schweigen, selbst dann, wenn die Herren Kritiker unrecht hatten. So z. B. behauptete Prof. Siegfried (Zeitschr. f. wiss. Theol. 97, S. 467), dass die Stelle בָּא Eccl. 5, 2 bei mir fehle, während sie 169[c] da ist, und zwar unter dem *pt.*; denn nur als solches, nicht aber als *pf.*, wie in den alten Concordanzen angegeben, ist sie aufzufassen. Ferner behauptet Herr Prof. Dalman (in dieser Zeitschr., S. 349), dass die Stelle וְאָמְרִין Dan. 7, 5 fehle, in Wirklichkeit aber heisst das Wort da אָמְרִין und befindet sich am richtigen Platze 1314[d].

Wenn ich mich jetzt wider Willen zum Worte melde, so geschieht das wegen der insinuirenden und provocatorischen Auslassungen des letztgenannten Gelehrten. Anknüpfend an die Äusserung des Prof. Kittel, es sei ein Fehler, dass ich mich nicht bei der Abfassung der C. mit Einem oder Mehreren vereinigt, verkündet er aller Welt, dass Isr. Issar Kahan mir bei der Arbeit „wichtige Dienste“ geleistet, während ich den irreführenden Schein zu erwecken suche, die C. ohne jegliche nennenswerthe Beihilfe zu Ende geführt zu haben. Diese Behauptung ist aber erst recht irreführend. Weder brauchte ich „wichtige Dienste“ des Isr.

Issar Kahan, noch war und ist dieser im Stande, mir solche zu leisten. Der wahre Sachverhalt ist folgender: Als ich etwa im Jahre 1883 mit der Controle der alten Concordanzen mittelst einer von mir erfundenen und bewährten Methode beschäftigt war, hat mir Isr. Issar Kahan (damals Cohn) unaufgefordert seine Beihilfe angeboten, einerseits weil er mir verpflichtet war, andererseits, weil er allzuviel Musse hatte, wobei er mich versicherte, dass er einst in der Offizin Romm zu Wilna ein Correctoramt bekleidet habe. Ich gab ihm einen kleinen Bruchtheil zur Probe. Seine „Arbeit" erwies sich jedoch so oberflächlich, mangelhaft und unsauber, dass ich sie buchstäblich von neuem machen musste. Einige Jahre später kam ich gelegentlich nach Wilna und erfuhr zu meinem nicht geringen Erstaunen, dass Isr. Issar Cohn vor kurzem da gewesen, um Schrifttypen für die Mission zu kaufen, und dabei einen Verleger für „seine" verbesserte Concordanz gesucht habe. Da er ausser ein paar fehlenden Stellen nichts aufweisen konnte, blieben seine Bemühungen erfolglos. Gelegentlich wurde mir dort authentisch mitgetheilt, dass er nie irgendwelche Anstellung bei Romm inne gehabt. Als ich ihn in Leipzig in Gegenwart Anderer zur Rede stellte, dass er mich hintergangen habe, wurde er ganz kleinlaut, entschuldigte sich, er habe dies in einer „bösen Stunde" gethan, bat um Verzeihung und flehte, ich möchte ihm doch den Besuch meines Hauses, „dem er soviel Dank schulde", nicht untersagen. Während der Drucklegung meiner C. suchte er sich wiederum bei mir einzuschmeicheln, indem er mir ab und zu angeblich von ihm gemachte Conjecturen unterbreitete, die sich aber bald, zu seiner Beschämung, als aus Schulbaum u. A. entlehnt erwiesen. Nur zwei Bemerkungen, von denen er mir „heilig" beteuerte, dass sie von ihm selbst herrührten, habe ich in der That mit seinem Namen angeführt. Das sind die

„wichtigen Dienste“ des Isr. Issar Kahan, die mir jedoch, nebenbei bemerkt, später sehr theuer zu stehen kamen. Nie aber hat er selbst Anspruch auf Mitarbeiterschaft gemacht und machen können, nie hat mir sein Meister und Gönner, Prof. Dalman, der noch als Dr. Marx auf meine C. subscribierte und aus Gefälligkeit s. Z. meine Einleitung und das Titelblatt zur C. behufs Correctur gelesen hat, ein einziges Wort oder irgendwelche Andeutung darüber gemacht, bis er jetzt, nach zwei Jahren, mit seiner Behauptung ad majorem gloriam Kahani auftritt.

Auf die Bemerkung des Herrn Prof. D., dass ich mein Ms. zum Voraus einer Controlle hätte unterwerfen müssen, will ich hierorts nicht eingehen. An Herrn Prof. Kittel aber, der zwar zugiebt, dass das, was ich geleistet habe, „alle Anerkennung und Bewunderung verdiene“, dabei aber meint, dass meine C. noch nicht die ideale sei, möchte ich zum Schlusse die Frage richten: ob wir bis jetzt überhaupt eine ideale Bibeltext-Ausgabe besitzen? Besitzen wir schon eine ideale Grammatik oder ein ideales Wörterbuch der hebräisch-chaldäischen Sprache? Hat jemand schon ein ideales talmudisches Wörterbuch oder mindestens ein ideales Abbreviaturen-Verzeichniss geliefert? Alle lobenswerthen Anstrengungen derer, die im Weinberge des Herrn gewissenhaft arbeiten, kommen natürlich dem Ideale nur allmählich näher. Wann und ob es je erreicht werde — weiss Gott! Auch ich glaube, dem Ideale ein gut Theil näher gerückt zu sein, und spare keine Mühe, immer weiter zu kommen, — und das, hoffe ich, genügt. Auf Unfehlbarkeit habe ich ja in meiner Einleitung ausdrücklich verzichtet und habe schon am Fusse derselben manche errata angeführt. Denen aber, die sich aus irgend welchem Grunde noch jetzt an Fürst und Bär anklammern, sage ich: habeant sibi!

DR. S. MANDELKERN.

Nachschrift der Redaktion. Nachdem Dr. Mandelkern Gelegenheit gehabt hat, auf den Aufsatz Prof. Dalman's zu erwidern, so wird die von Prof. Dalman angeregte Diskussion über die Vorgeschichte von Mandelkern's Concordanz geschlossen. Die Redaktion ist nicht in der Lage, sich ein Urtheil darüber zu bilden, wie sich die Widersprüche in beider Ausführungen erklären, und lehnt daher ausdrücklich jede Verantwortung für diese ab. Da es die Leser interessieren wird, die Fehler der M.'schen Concordanzen berichtigt zu bekommen, so wird die Zeitschrift nach wie vor Berichtigungen zu denselben bringen. Das Folgende zeigt, dass dies sehr nöthig ist. Dagegen muss es Prof. Dalman und Dr. Mandelkern überlassen bleiben, falls sie dies für wünschenswerth halten, den Streit an einem andern Orte auszutragen. B. St.

Berichtigungen zu Mandelkerns Concordanzen.

1. Von Prof. Dr. A. Büchler in Wien.

a) Kleine Concordanz:

S. 182[b] s. v. ומהללים für 2 Chron 20, 11 lies 20, 21.

S. 247[b] s. v. בחצוצרות für 2 Chron 5, 12. 13. 14 lies 5, 12. 13. 13, 14.

S. 367[a] s. v. המלאכה für 1 Chron 4, 11 lies 2 Chron 4, 11.

S. 367[a] s. v. והמלאכה für 2 Chron 29, 1 lies 1 Chron 29, 1.

S. 410[c] s. v. מעלתם für Esra 10, 50 lies Esra 10, 10.

S. 557[a] s. v. הערב für 2 Chron 18, 24 lies 18, 34.

S. 630[b] s. v. הקדשתי für 2 Chron 7, 2 lies 7, 20.

S. 640[b] s. v. ומקטירים für 1 Chron 13, 11 lies 2 Chron 13, 11.

S. 640[c] s. v. ויקטירו für 2 Chron 34, 24 lies 34, 25.

S. 721[a] s. v. שרי für 2 Chron 12, 2 lies 12, 6.

S. 784[c] s. v. בשופרות für Jud 6, 13. Jud 6, 16. Jud 6, 20 lies Jos 6, 13. Jos 6, 16. Jos 6, 20.

S. 789[b] s. v. משרתיו für 2 Chron 29, 4 lies 9, 4.

S. 789[c] s. v. לשרתו für 2 Chron 23, 13. 29, 11 lies 1 Chron 23, 13. 2 Chron 29, 11.

S. 803[b] s. v. תקעו für Jud 6, 16 lies Jos 6, 16.

S. 900[a] s. v. דוד für 1 Chron 3, 1. 9. 31 lies 3, 1. 9. 4, 31.

S. 900[a] s. v. דוד für 2 Chron 29, 21 lies 29, 2.

b) Grosse Concordanz:

S. 626[d] s. v. והמלאכה für 2 Chron 29, 1 lies 1 Chron 29, 1.

S. 697[b] s. v. מעלתם für Esra 10, 50 lies Esra 10, 10.

S. 913[a] s. v. הערב für 2 Chron 18, 24 lies 18, 34.
S. 1013[a] s. v. הקדשתי für 2 Chron 7, 2 lies 7, 20.
S. 1026[c] s. v. ומקטירים für 1 Chron 13, 11 lies 2 Chron 13, 11.
S. 1028[d] s. v. ויקטירו für 2 Chron 34, 24 lies 34, 25.
S. 1229[a] s. v. בשופרות für Jud 6, 13. Jud 6, 16. Jud 6, 20 alle dreimal Jos.
S. 1234[c] s. v. משרתיו für 2 Chron 29, 4 lies 9, 4.
S. 1234[d] s. v. לשרתו für 2 Chron 23, 13 lies 1 Chron 23, 13.
S. 1252[b] s. v. תקעו für Jud 6, 16 lies Jos 6, 16.
S. 1393[b] s. v. דוד für 2 Chron 29, 21 lies 29, 2.

---

2. Von Dr. B. Jacob in Göttingen.

Grosse Concordanz:
25) S. 176[b] Gen 39, 14 לנו l. לנו.
26) S. 248[b] Job 26, 9 l. Job 36, 9.
27) S. 261[a] Jer 9, 19 l. Jes 9, 19.
28) S. 261[a] Jes 33, 8 l. Jes 53, 8.
29) S. 265[a] Jer 5, 28 l. Jes 5, 28.
30) S. 363[b] Ps 103, 3 l. Ps 113, 3.
31) S. 363[b] Jes 49, 19 l. Jes 59, 19.
32) S. 387[b] Zeph 2, 19 l. Zeph 2, 15.
33) S. 400[c] Dt 18, 18 l. 18, 8.
34) S. 403[b] Jes 30, 14 . . כתות . . l. . . כתות . . cfr. 606[b].
35) S. 404[b] Jer 21, 35 l. Jer 51, 35.
36) S. 423[a] Ez 31, 4 l. Ez 35, 4.
37) S. 500[b] יצב Not. Z. 1 für יצב l. נצב.
38) S. 537[a] 2 Ch 7, 7 יכיל l. יכול.
39) S. 625[c] 2 Chr 21, 15 l. 1 Chr 21, 15.
40) S. 625[c] 2 Chr 21, 27 l. 1 Chr 21, 27.
41) S. 625[d] Mich 2, 7 l. Mal 2, 7.
42) S. 880[d] Jes 93, 19 l. Jes 63, 19.
43) S. 989[c] Jer 32, 33 l. Jer 32, 23.

44) S. 1084^{c} Am 6, 22 l. Am 6, 12.

45) S. 1192^{d} Gen 19, 38 Gen 19, 37 l. Gen 19, 37 Gen 19, 38.

46) S. 1193^{a} 1 R 17, 34 l. 2 R 17, 34.

47) S. 1193^{d} 2 Chr 28, 25 l. 2 Chr 28, 15.

48) S. 1464^{b} Jos 10, 34 l. Jes 10, 34.

49) S. 1464^{b} 1 R 9, 13 l. 1 R 9, 19.

50) S. 1487^{a} Jer 23, 24 l. Jer 23, 14.

---

3. Von Dr. Karl Ludwig in Gotha.

Grosse Concordanz:

1) S. 23^{b} s. v. אוֹנִים l. Jes 40, 29 statt 40, 28.
2) S. 23^{c} s. v. הֵאִירוּ l. Ps 97, 4 statt Ps 77, 19. 97, 4.
3) S. 23^{c} s. v. הֵאִירוּ ergänze: Ps 77, 19: האירו ברקים תבל.
4) S. 32^{d} s. v. לְאָחִי l. Ps 22, 23 statt Ps 23, 23.
5) S. 239^{a} s. v. הַמִּתְבָּרֵךְ l. Jes 65, 16 statt Jer.
6) S. 399^{c} s. v. נֶחֱלָץ l. Ni. 3 perf. statt Hi.
7) S. 399^{c} s. v. נֶחֱלָץ l. Prv 11, 8 statt 11, 18.
8) S. 399^{c} s. v. הֵחָלְצוּ l. לצבא statt לצבא.
9) S. 439^{a} s. v. הֵיטִיבוּ l. Dt 5, 25 statt 5, 28.
10) S. 510^{c} s. v. וּבְתוֹרָתוֹ l. Jer 44, 23 statt 44, 29.
11) S. 537^{b} lies וַאֲכַלְכֵּלֵם statt וַאֲכַלְכְּלֵם.
12) S. 675^{d} s. v. אֲמַלֶּטְךָ l. Jer 39, 18 statt Jes.
13) S. 676^{a} s. v. נִמְלְטוּ l. 2 R 19, 37 statt 19, 27.
14) S. 711^{b} s. v. נִאֵץ l. 2 S 12, 14 statt Dt.
15) S. 728^{d} s. v. וַתָּנַח Gn 8, 4 l. אררט statt הררט.
16) S. 788^{b} s. v. נָסַבּוּ l. Jud 19, 22 statt 19, 12.
17) S. 794^{d} s. v. וְסוּר l. Job 28, 28 statt Prv.
18) S. 870^{c} s. v. עֹלֶה l. Gn 38, 13 statt 88, 13.
19) S. 871^{d} s. v. יַעֲלֶה l. Ps 24, 3 statt 34, 3.
20) S. 873^{a} s. v. וְהַעֲלֵיתִי Ez 26, 3 l. עָלַיִךְ statt עֲלֵיכֶם.
21) S. 899^{d} s. v. עֲנֵנִי Ps 86, 1 l. הַטֵּה statt הָטֵּה.

22) S. 1006[c] s. v. צָרָי l. Ps 119, 139 statt 119, 133.

23) S. 1010[b] s. v. וַיִּקֹּד l. 1 S 24, 8(9) statt 24, 9.[1]

24) S. 1056[d] s. v. רְאוּ Ex 10, 10 l. רָעָה נֶגֶד statt רעה כי נגד.

25) S. 1105[a] s. v. יִרְפָּא 2 R 20, 8 l. לי statt לו.

26) S. 1207[d] s. v. תִּשְׁמְרֵם l. Prv 22, 18 statt Ps.

27) S. 1247[d] vermisse ich hinter יִתַּמּוּ die Form אֵיתָם Ps 19, 14; vergleiche: Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik § 576, c, ב.

28) S. 1257[a] s. v. כָּמוֹנִי l. Jer 49, 19 statt Jes.

29) S. 1285[d] s. v. בְּאֵלֶּה l. Lev 25, 54 statt 25, 45.

30) S. 1445[c] s. v. יְרוּשָׁלַם l. Jos 10, 1. 3 statt 10, 1. 13.

31) S. 677[d] s. v. הִמְלִיךְ l. 1 S 15, 35 statt 15, 55.

---

4. Von Prof. Dr. E. König in Rostock.

Grosse Concordanz:

S. 24[a] steht Ps 49, 16 statt 89, 16.
S. 202[a] „ האיש 1 Sam 25, 25 statt איש.
S. 318[d] „ Deut 2, 15 statt 2, 16.
S. 319[b] „ Richt 9, 24 statt 9, 42.
S. 320[b] „ Hes 24, statt 24, 1.
S. 320[d] „ 2 Chron 8, 13 statt 9, 13.
S. 375[a] „ שעל Jos 11, 4 statt אשר על.
S. 585[c] „ Deut 19, 30 statt 12, 30.
S. 585[d] „ Jer 31, 27 statt 31, 28.
S. 653[b] „ Jes 56, 13 statt 56, 12.
S. 792[c] „ Ps 169, 119 statt 119, 119.
S. 1234[a] „ Hi 5, 2 statt 5, 3.
S. 318[c] fehlt Gen 40, 20.

---

1 Dieselbe Ungenauigkeit kehrt bei allen Citaten aus diesem Kapitel wieder; vgl.

S. 1057[d] s. v. וַיַּרְא, wo 1 S 24, 15(16) statt 24, 16 zu lesen ist.

S. 872[a] s. v. וַיַּעַל, wo 1 S 24, 1 (23, 29) statt 24, 1 zu lesen ist, u. s. w.

S. 320^a fehlt 2 Kön 19, 1; 22, 11.

S. 338^b fehlt Dan 8, 15.

Ausserdem ist dieses Werk auch in meiner „Syntax" (1897) an ca. 70 Stellen berichtigt und bereichert, wie allemal ausdrücklich bemerkt ist.

---

5. Von Lic. Dr. A. Freiherr von Gall in Mainz.

Grosse Concordanz:

S. 528_a l. 1 Chron 10, 3 für 1 Chron 10, 13.

S. 528^b l. Mal 1, 6 für Mal 1, 16.

S. 528^c l. 2 Sa 23, 19 für 1 Sa 23, 19.
2 Sa 23, 23 für 1 Sa 23, 23.
Ez 28, 22 für Ez 28, 32.

S. 528^d l. Jes 8, 23 für Jer 8, 23.

S. 529^a l. Za 2, 12 für Za 2, 11.

S. 1176^b שִׁלְחוּ 1 Ch 8, 8. Die Form lautet שִׁלְחוֹ und darf auch nicht mit ? unter Perf. Pi. 3. gesetzt werden.

Bibliographie.

Rupprecht, Ed., Wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das A.T. Gütersloh 1898. XXIII, 598 S. 8°.

† Eerdmans, B. D., Het verband tusschen de beoefening van de O. Tische wetenschap en de Semietische studiën in het algemeen. Leiden 1898. 30 S. 8°. (Rede.)

Smend, R., Johann David Michaelis. Göttingen 1898. 27 S. 4°. (Rede.)

Margival, H., R. Simon et la critique biblique au 17e siècle; 7e art. 8e art. s. Rev. d'hist. et de litt. rel. III, 4 (juillet-août 98), S. 338—365. 6 (nov-déc. 98), S. 508—532.

Sepp, Esra u. sein Kanon s. Rev. int. de théol. VI., no. 24, S. 750—755.

† Moulton, R. G., The bible as literature. London 1898. 394 S. 8°.

Krauss, S., The Great Synod s. JQR. X, no 38 (jan. 98), S. 347—377.

Wildeboer, G., Nog eens: De vóór-Thalmudsche-Joodsche Kanon s. Theol. Stud. 1898, 3, S. 199—205.

Dawson, J. W., Note on Rev. Canon Driver's Article "Magna est Veritas et Praevalet" s. The Expos. No 46 (oct. 98), S. 306—308.

Hulsman, G., De Methode, door Prof. Wildeboer toegepast bij zijn critiek op het O.T., vinds alleen haar eerlijke consequentie in een critiek, als door Prof. Holtzmann is geoefend op het N.T. s. Theol. Stud. 1898, 2, S. 68—128.

Brown, J., The Germ of Astruc's Theory s. The Expos. Tim. X, 2 (nov. 98), S. 91 f.

† Vernes, M., De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible. Paris 1897. 34 S. 8°.

Cheyne, T. K., Gleanings in Biblical Criticism and Geography s. JQR. X, 40 (july 98), S. 565—583.

Müller, D. H., Strophenbau u. Responsion s. V. Jahresber. d. israelit. theol. Lehranstalt in Wien f. d. Studienjahr 1897/98. Wien 1898, S. 1—87.

† Ginsburg, C. D., The hebrew Bible. A series of 18 facsimiles of mss. London 1898. fol.

Kaufmann, D., Errors in the Septuagint and the Vulgate from which Illustrations and Sculptures derived their Origin s. JQR. XI, no 41, S. 163—166.

† Kramer, T. O., Die äthiop. Übersetzung des Zacharias-Text, Proleg., Commentar. Eine Vorstudie zur Geschichte des Septuagintatextes. 1. Hft. Lpzg. 1898. VIII, 30 S. 8°.

Hiller v. Gärtringen, Ueber eine jüngst in Berlin gefundene Bleirolle enthaltend den 80. Psalm s. SBAW. 1898, XXXVII. XXXVIII, S. 582—588 (ψ 79 LXX 1—16, 3. Jahrh., wohl zu magischen Zwecken hergestellt).

Burkitt, F. C., Aquila s. JQR. X, no 38 (jan. 98), S. 207—216. (Unter den von Taylor u. Schechter aus der Genizah einer Kairiner Synagoge nach Cambridge gebrachten HHSS. befinden sich Palimpseste mit in Uncialen geschriebenen Fragmenten der Uebersetzung Aquila's vgl. die Ausgabe Jahrg. 1898, S. 352. Der Verf. setzt die HHSS. ins 5. oder 6. Jahrh. Das Tetagrammaton ist in ihr mit althebr. Schrift wiedergegeben.)

Cheyne, T. K., A few O. T. Riddles (Js. 33, 17. 45, 22. Ez. 8, 3. 5. 38, 2. 3. 39, 1. 1 Sam. 12, 3) s. The Expos. Tim. X, 3 (dec. 98). S. 141—143.

Lex Mosaica oder Das mosaische Gesetz u. d. neuere Kritik. Eine Sammlung apologetischer Aufsätze. Aus dem Englischen v. Th. A. Fischer. Gütersloh 1898. VIII, 508 S. 8°.

† Neile, Th. W., Readings from the Pentateuch. Vol. 2 Exodus. London 1898. 398 S. 8°.

Sayce, A. H., An Archaeological Commentary on Genesis s. The Expos. Tim. IX, 10 (july 98), S. 458—461. X, 2 (nov. 98), S. 75—77.

Hommel, F., Inschriftliche Glossen u. Exkurse zur Genesis u. den Propheten s. Neue kirchl. Zeitschr. IX, 7, S. 528—539.

Margoliouth, G., A Fresh Explanation of Gen. 6, 3 s. The Expos. No. 43 (july 98), S. 33—37.

Hommel, F., Ben-ônî, Ben-yamîn Gn. 35, 18 s. The Expos. Tim. X 2 (nov. 98), S. 92.

Lagrange, J. M., Gen. 49, 1—28, la prophétie de Jacob s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 525—540.

Lagrange, M.-J., Saint Jérome et la tradition juive dans la Genèse s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 563—566.

Lambert, M., Notes exégétiques 1. Ex. 22, 22. 2. נשך et תרבית s. RÉJ t. 36, no 72 (avril-juin 98), S. 293 f.

Robinson, G. L., The Genesis of Deuteronomy s. The Expos. No 46 (oct. 98), S. 241—261. No. 47 (nov. 98), S. 351—369.

Cormack, The Holy City of Deuteronomy s. The Expos. Tim. IX, 10 (july 98), S. 439—442.

König. Ed., The Unity of Deuteronomy s. Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 16—18. 3 (dec. 98), S. 124—126.

Tyler, Th., Note on Dt. 32, 42 s. JQR. X, no 38 (jan. 98), S. 379 f.

Bennett, W. H., The Book of Joshua and the Pentateuch s. JQR. X, 40 (july 98), S. 649—653.

Kennedy, S., The Song of Deborah s. JQR. X, 40 (july 98), S. 726 f.

Thenius, O., Die Bücher Samuels erklärt. 3te vollständig neu gearb. Aufl. besorgt v. M. Löhr. Leipzig 1898. XCV, 215 S. 8°.

Dillmann, A., Der Prophet Jesaja erklärt. Für die 6. Aufl. herausg. und vielfach umgearbeitet v. R. Kittel. Leipzig 1898. XXXI, 535 S. 8°.

† Voillereau, G., La prophétie d'Isaie ou l'Emmanuel et la vierge mère. Chalons S. M. 1898. 64 S. 8°. (Thèse.)

Meinhold, J., Die Jesajaerzählungen Jes. 36—39. Eine historisch-kritische Untersuchung. Göttingen 1898. II, 104 S. 8°.

Touzard, J., De la conservation du texte hébreu, étude sur Is. 36—39 (suite) s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 511—524.

† Gunning, J. Hz., J. H., Jesaja 40—66. Hebreeuwsche tekst. Rotterdam 1898. 56 S. 8°.

Rothstein, J. W., Zur Kritik u. Exegese des Deuterojesajabuches Jes. 40, 3—11 s. StKr. 1899, 1, S. 1—36.

König, E., Deuterojesajanisches s. NkZ. IX (1898), 11, S. 855—935. 12, S. 937—997.

König, Ed, Isaiah 44, 12. 13 s. The Expos. Tim. IX, 12 (sept. 98), S. 563—566.

Gressmann, H., Ueber die in Jes. c. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse. Göttingen 1898. 36 S. 8°.

† Waller, C. H., Notes on the prophet Jeremiah. London 1898. 52 S. 8°.

Douglas, G. C. M., Ezekiel's Temple s. The Expos. Tim. IX, 10 (july 98), S. 468—470. 11 (aug. 98), S. 515—518.

Dussaud. R., Les visions d'Ézéchiel s. Rev. de l'hist. des rel. XIX, t. 37, no 3 (mai-juin 98) S. 301—313.

Lambert, M., La première date dans le livre d'Ézéchiel s. Journ. As. 9e sér. XI, 2, S. 327—329.

Volz, P., Die Ehegeschichte Hosea's s. ZwTh. 98, 3, S. 321—334

† Hartung, K., Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erkl. Freiburg i. Br. 1898. VIII, 170 S. (Bibl. Stud. III, 4).

† Beck, J. T., Erklärung der Propheten Micha u. Joel, nebst e. Einleitung i. d. Propheten. Hrsg. v. J. Lindenmeyer. Gütersloh 1898. VII, 246 S. 8°.

Ruben, P., An oracle of Nahum s. PSBA. 20, 5, S. 173—185.

Gray, G. Buchanan, The Alphabetical Poem in Nahum s. The Expos. No 45 (sept. 98), S. 207—220.

Cheyne, T. K., Note on Mr. Gray's Article "The Alphabetical Poem in Nahum" s. The Expos. No 46 (oct, 98), S. 304f.

Rosenthal, L. A., Einiges über Habakuk s. Theol. Stud. 1898, 3, S. 183—193.

† Flöckner, Ueber den Character der a. t. Poesie. Eine populärwissenschaftliche Darstellung vom Standpunkte der vergl. Litteraturgeschichte u. d. Aesthetik. Beuthen 1898. 23 S. 8°. (Progr.)

† Robertson, J., The poetry and the religion of the Psalms. London 1898. 361 S. 8°.

Parisot, J., Exégèse musicale de quelques titres de Psaumes s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 589—595.

Driver, S. R., The Parallel Psalter. Oxford 1898. XLIV, 488 S. 8°. (Eine neue englische Uebersetzung neben der Prayer-Book version).

Cheyne, T. K., Psalm 56, 8 s. The Expos. Tim. IX, 11 (aug. 98), S. 519f.

Peters, N., Die Entstehung des MT. von ψ 110, 3 s. Theol. Quart. 80 (1898), 4, S. 615—617.

Cheyne, T. K., The Promise of Sleep and Two other Passages, Reconsidered s. The Expos. No 44 (aug. 98), S. 81—86.

Zenner, J. K., Der 132. Ps. u. Salomos Rede zur Einweihung des Tempels s. Zeitschr. f. kath. Theol. 98, 3, S. 583—589.

† Moulton, G., Psalms and Lamentations. (Modern reader's Bible.) London 1898. 502 S. 8°.

Frankenberg, W., Die Sprüche übers u. erklärt. Göttingen 1898. IV, 170 S. 8°. (Handkommentar zum A.T. II, 3, 1.)

† Kok, J., Salomo's spreuken gerangschikt en verklaard 4e stuk. Kampen 1898. XIV, S. 578—826. 8°.

† Schmid, B., Das Buch der Sprüche Salomons. Mit erläut. Anm. Regensburg 1898. IV, 157 S. 8°.

† Fielding, G. H., Book of Job. London 1898. 8°.

Grimme, H., Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob (Forts.) s. Theol. Quart. 80 (1898), 4. S. 421—432.
† Winterfeld, E. v., Commentar üb. d. Buch Job. 1. Theil. Uebersetzung u. sprachl. Analyse. Anklam 1898. 76 S. 8°.
Spence, R M., Job 19, 25—27 s. The Expos. Tim. X, 2 (nov. 98), S. 91 (l. נֻקַּף וְזֹאת st. נִקְּפוּ־זֹאת).
Herz, H., Job 19, 23—27 s. The Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 47 f.
Hontheim, J, Bemerkungen zu Job 19 s. ZKTh. 1898, 4, S. 749—756.
Budde, K., Bertholet, A., Wildeboer, G., Die fünf Megillot erklärt (Kurzer Hand-Comm. 6. Lfg.). Freiburg i. Br. 1898. XXIV, 202 S. 8°.
Riedel, W., Die Auslegung des Hohenliedes i. d. jüd. Gemeinde u. d. griech. Kirche. Leipzig 1898. VI, 120 S. 8°.
Siegfried, C., Prediger u. HL., übersetzt u. erklärt (Handkomm. II, 3, 2). Göttingen 1898. IV, 126 S. 8°.
† Henry, A. B., Les difficultés critiques et historiques du livre de Daniel. Cahors 1898. V, 178 S. 8°. (Thèse).
Böhmer, J., Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel. Leipzig 1898. VIII, 216 S. 8°.
† Kennedy, J., The book of Daniel from the Christian standpoint. London 1898. XII. 219 S. 8°.
† Kirchner, J, Die Hauptweissagungen des Buches Daniel erläutert u. m. d. Weissagungen der übr. Propheten vergl. Erlangen 1898. 47 S. 8°. (Diss.)
Parker, J., Does the Book of Daniel emanate from Daniel the Prophet s. Rev. crit. de theol. VI, no. 24, S. 794—798.
† Rasmussen-Lindegaard, N., Profanhistorien i Daniel: En kritisk studie Kjøbenhavn 1898. 84 S. 8°.
† Tanner, J., Daniel and the revelation, the chart of prophecy and our place in it. Pref. by H. Brooke. London 1898. 560 S. 8°.
Barnes, W. E., Errors in Chronicles s. The Expos. Tim. IX, 11 (aug. 88). S. 521.
Hogg, H. W., The Genealogy of Benjamin: A Criticism of 1 Chron. 8 s. JNR. XI, no. 41, S. 102—114.
Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T. in Verb. m. Beer, Blass u. s. w. herausgeg. v. E. Kautzsch. Freiburg i. Br. 1898. Lief. 1. 2. 3—6. S. 1—32. 33—64. 65—192. 8°.
Herz, N., The Hebrew Ecclesiasticus s. JQR. X, 40 (july 98), S. 719—724.
Kaufmann, D., Notes to Sirach 43, 20 and 40, 12 s. JQR XI, no. 41, S. 159—162.
Kaufmann, D., Sirach 50, 5—8 s. JQR. X, 40 (july 98), S. 727 f.
Krauss, S., Notes on Sirach s. JQR. XI, no. 41, S. 150—158.
† Peters, N., Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth f. d. Text-Kritik untersucht. Freiburg. 1898. XI, 69 S. 8°. (Bibl. Studien III, 3).
Schechter, S., Genizah Specimens: Ecclesiasticus s. JQR. X, no. 38 (jan. 98), S. 197—206 (Enthält den hebr. Text von J. Sir. 40, 12—50, 22).
Zenner, J. K., Der erste Theil des Buches der Weisheit s. Zeitschr. f. kath. Theol. 98, 3, S. 417—431.
Hilgenfeld, A., Die Himmelfahrt des Moses u. der Esra-Prophet s. ZwTh. 41 (6), 4, S. 616—619.

Barnes, W. E., On the Meaning of שְׁלָמִים (constr. שַׁלְמֵי) s. The Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 43—45.

Cheyne, T. K., Almug Trees, with a Study of the Passages referring to them s. The Expos. Tim. IX, 10 (july 98), S. 470—473.

Cheyne, T. K., Two Disputed Hebrew Words in Familiar Passages s. The Expos. Tim. X, 2 (nov. 98), S. 94 f. (1. בצר 2. תועפות).

Gesenius-Kautzsch, Hebrew Grammar. Translated by G. W. Collins and A. E. Cowley. Oxford 1898. XX, 598 S. 8°.

Gray, G. Buchanan, The Meaning of the Hebrew Word דֶּגֶל s. JQR. XI, no. 41, S. 92—101.

Hommel, F., The Etymology of יהוה s. The Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 48.

King, J. S., The Read Sea: Why so Called s. JRAS. 1898, july, S. 617 f.

König, Ed., Arabisms in the O.T. s. The Expos. Tim. IX, 10 (july 98), S. 474—479.

† Künstlinger, D., Zur Theorie der Zahlwörter i. d. sem. Sprachen. Bern 1898. 32 S. 8°. (Diss.).

Lambert, M., Le mot רשן s. Journ. As. 9e sér. XI, 2, S. 326 f.

Lambert, M., Notes grammaticales et lexigraphiques. 1. Le verbe ירה 2. גָּלוּת et גּוֹלָה s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 142 f.

Nestle, Eb., Rest and Comfort s. The Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 48.

Poznański, S., Un fragment de l'original arabe du traité sur les verbes dénominatifs de Juda ibn Balʿam s. RÉJ t. 36, no. 72 (avril-juin 98), S. 298—301.

Schwally, F., Lexicalische Studien s. ZDMG. 52, 1, S. 132—148 (خَطِيئَة, دجّال, زيف, زمر, سجد, الفاروق, كبيسة, ረቡዐ, ተሳተፈ, ܡܒܝܢܘܬܐ, ܚܝܠܐ, ܒܣܪܐ = ܚܝܠ ܠܒܐ, ܪܘܡܐ, נדר, מלוא, מְזוזה, שַׁדַּי, ידע אשה, עקר שרשיו, חסף טין, شمعلة, منارة, منبر)

Schwally, F., Zu ZDMG. 51, S. 252 ff. 52, S. 132 ff.

Skipwith, G. H., The Tetragrammaton, its Meaning and Origin s. JQR. X, 40 (july 98), S. 662—677.

† Steinführer, B., יהוה. Untersuchung üb. d. Namen „Jehovah". Neustrelitz 1898. 66 S. 8°. (Phantasien vgl. Beer, Theol. Lit. Zeit. 1898, No. 14, Sp. 388—390).

† Wijnkoop, T. D., Manual of hebrew grammar. Translated by Van den Biesen. London 1898. XVI, 158 S. 8°.

---

† Böhmer, J., Das biblische ‚Im Namen'. Eine sprachwissenschaftl. Untersuchung über בְּשֵׁם u. seine griech. Aequivalente. Giessen 1898. III, 88 S. 8°.

Cheyne, T. K., Jewish Religious Life after the Exile. New York and London 1898. XXII, 270. 8°. (American Lectures on the History of Religions. 3 ser. 1897/98).

Frey, J., Tod, Seelenglaube u. Seelencult im alten Israel. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung. Leipzig 1898. VIII, 244 S. 8°.

Friedländer, M., Der vorchristl. jüd. Gnosticismus. Göttingen 1898. X, 123 S. 8°.

Gall, A. Frhr. v., Altisraelitische Kultstätten. Giessen 1898. VIII, 156 S. 8°. (ZATW. III. Beiheft).

Goblet d'Alviella, La Théorie du Sacrifice et les Recherches de Robertson Smith s. Rev. de l'université de Bruxelles 3 année (97/98) No. 7 (avril), S. 499—514.
Grünhut, L., Nachtrag II z. d. Abhandlung üb. d. Rüsttag des Pessachfestes s. ZwTh. 98, 3, S. 439f.
Gunkel, H., Der Schreiberengel Nabû im A.T. u. im Judenthum s. Archiv f. Religionswiss. 1, 3, S. 294—300.
Hommel, F., Jahve, Ea, and Sin s. The Expos. Tim. X, 3 (dee. 98), S. 144.
Hühn, E., Die messianischen Weissagungen des israelit.-jüd. Volkes bis z. d. Targumim historisch-kritisch untersucht u. erläutert. Mit einem Vorworte v. P. W. Schmiedel. Freiburg i. Br. 1898. XIV, 165 S. 8°.
Jaeger, J., Ueber die Beschneidung s. Neue kirchl. Zeitschr. IX, 6, S. 479—491.
† Klein, G., Bidrag till Israels religions-historia. Sex föredrag. Stockholm 1898. 129 S. 8°.
Krauss, S., The Names of Moses s. JQR. X, 40 (july 98), S. 726.
Loisy, A., Le sanctuaire de Baal Peor s. Rev. d'hist. et de litt. rel. III, 6 (nov.-déc. 98), S. 502—507.
Loisy, A., Le monstre Rahab s. Journ. As. 9e sér., t. 12, 1, S. 44—67.
Loisy, A., L'Espérance messianique d'après E. Renan. s. d'hist. et de litt. rel. 1898, 5, S. 385—406.
† Lorriaux, R., La prière dans le Pentateuque. Cahors 1898. 48 S. 8°. (Thèse).
† Lueken, W., Der Erzengel Michael in der Ueberlieferung des Judentums. Marburg 1898. 61 S. 8°. (Diss.)
Lueken, W., Michael. Eine Darstellung u. Vergleichung der jüdischen u. der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen 1898 X, 186 S. 8°.
Marillier, L., La place du totémisme dans l'évolution religieuse s. Rev. de l'hist. des rel. XIX. t. 37, no. 2 (mars-avril 98) S. 204—233. 3, S. 345—404.
Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. Freiburg i. Br. 1898. 40 S. 8°.
Nöldeke, Th., „Gottesfurcht" bei den alten Arabern s. Archiv f. Religionswiss. I, 4, S. 361—363.
† Petersen, J., Cherubim. Kurze Zusammenstellung der wichtigsten Ansichten u. Erkl. seit Luther. Gütersloh 1898. 48 S. 8°.
† Price, E. F., The story of religions. London 1898. 228 S. 8°.
† Regesse, A., La secte des Esséniens. Essai crit. sur son organisation, son doctrine, son origine. Lyon 1898. 104 S. 8°. (Thèse).
† Schranzhofer, L., Das Jubeljahr nach der Gesetzgebung des Moses u. nach kirchl. Rechte. Wien 1898. 16 S. 8°. (Pr.)
† Stave, E., Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum. Ein Versuch. Leipzig 1898. V, 280 S. 8°.
Wells, J., Bible Hospitality s. The Expos. Tim. X, 2 (nov. 98), S. 62—64.
Wildeboer, G., Jahvedienst en Volksreligie in Israel. Groningen 1898. 35 S. 8°. (Rede.)

Cohn, L., An Apocryphal Work ascribed to Philo of Alexandria s. JQR. V, no. 38 (jan. 98), S. 277—332.

Wendland, O., Zu Philos Schrift De posteritate Caini s. Philogus 2, LVII, S. 248—278.
Buhl, F., Die socialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin 1899. VI, 130 S. 8°.
Daressy, G., Yanoem et Israël s. Rev. arch. 3e sér. t. 33 (sept.-oct. 98), S. 263—266.
Hommel, F., Das wahre Datum Abrahams u. Moses s. NkZ. IX (98), 12, S. 998—1003.
Hultsch, F., Die Gewichte des Alterthums nach ihrem Zusammenhange dargestellt. Leipzig 1898. XIII, 205 S. 8°. (= ASGW., phil. hist. Cl. XVIII, no. 2).
† Lenz, O., Ophir u. die Ruinen v. Zimbabye in Südostafrika. Prag 1896. 14 S. 8°.
† Monnin, J., La jeunesse du roi David. Étude des chap. 1 Sa 16 à 2 Sa 1. Paris 1898. 94 S. 8°. (Thèse.)
Moore, G. F., Shamgar and Sisera s. JAOS. XIX, 2, S. 159f.
Offord, J., Roman Inscriptions relating to Hadrian's Jewish War s. PSBA 20, 5, S. 189.
Schürer, E., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. 2. 3. 3. Aufl. Leipzig 1898. VIII, 584. VIII, 562 S. 8°.
Streane, A. W., The Age of the Maccabees. London 1898. XII, 277 S. 8°.
Vincent, H., Les Nabatéens s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 567—588.
† Whyte, A., Bible characters: Gideon to Absalom. London 1898. 246 S. 8°.
Sellin, E., Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der mess. Erwartung u. d. Entstehung des Judentums. Leipzig 1898. II, 316 S. 8°.

ZDPV. Bd. XXI, Heft 1. — Rindfleisch, G., Die Landschaft Ḥauran in römischer Zeit und in der Gegenwart. — Kabatnik, M., Beschreibung der Stadt Jerusalem u. ihrer Umgebung. Uebers. v. J. V. Prašek. — Bauer, L., Einiges über Gesten der syrischen Araber.
M. u. N. d. DPV. 1898, No. 3. — I. Mittheilungen: Brünnow, R., Reisebericht. — Palmer, P., Felsengrab bei Jerusalem. — Mommert, G., Zur Topographie der Grabeskirche in Jerusalem. — Kurze Mittheilungen. — II. Nachrichten.
No. 4. — I. Mittheilungen: Brünnow, R., Reisebericht. — Guthe, H., Dscherasch oder Dscheräsch? — Kurze Mittheilungen. — II. Nachrichten. — Rechenschaftsbericht für 1897. — Geschäftliche Mittheilungen u. Personalnachrichten.
No. 5. Hartmann, M., Der Muristan von 800 bis 1500. — Hoffmann, C., Die Besitzergreifung u. Verwerthung des Johanniterplatzes in Jerusalem 1869—1898. — Kurze Mittheilungen.
Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — July 1898. — Notes and News. — Schick, C., The Site of the Church of the Holy Sepulchre at Jerusalem. — Schick, C., Reports. 1. Old Font in the Church of the Holy Sepulchre. 2. The "Cave of William the Hermit". 3. A New Collection of Antiquities. — Clermont-Ganneau, Notes on the "Quart. Stat." — Hanauer, J. E., Two Busts from Caesarea. — Birch, W. F., and Clermont-Ganneau, David's Tomb and the Siloam Tunnel. — Birch, W. F., The Valley Gate. — Conder, Note on Mizpeh and Shen. — Conder, Hebrew and Babylonian Poetry. — Baldensperger, Ph. J., Church Portals Removed in the

Thirteenth Century. — Mommert, The Church of the Holy Sepulchre at Jerusalem on the Mosaic Map at Madeba (Translated). — Glaisher, Jam., On the Temperature of the Air at Jerusalem and Comparison with the Temperature of the Air at Sarona.

October 1898. — Notes and News. — Report of the Annual Meeting. — Report from Dr. Bliss. — Schick, C., Birket es Sultan. — Schick, C., The Dragon Well. — Schick, C., Hebron and its Neighbourhood. — Schick, C., Wâdy 'Arrûb, the Aruboth of Scripture. — Schick, C., Some Remarks of the Tabernacle Controversy. — Hanauer, J. E., Tell er Reesh. — Kay, H. C., Arabic Inscriptions. — Tenz, J. M., Golgotha or Calvary. — Clermont-Ganneau, Notes on the "Quart. Stat." — Murray, A. S., Notes on Greek Inscriptions. — Gladstone, J. H., The Metals used by the Great Nations of Antiquity. — Conder, Illustrations of the Book of Job. — Wright, Th. F., The Valley Gate.

† ירושלים. Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich. Kenntniss des jetzigen u. des alten Palästinas hrsg. v. A. M. Luncz. Band V, Hft. 1. Jerusalem 1898, 92 S. 8°. (hebr.)

† Blanckenhorn, M., Das Tote Meer u. d. Untergang von Sodom u. Gomorrha. M. 1 Karte u. 18 Bildern. Berlin 1898. 44 S. 8°.

Büchler, A., The Nicanor Gate and the Brass Gate s. JQR. XI, no. 41, S. 46—63.

Büchler, A., The Fore-Court of Women and the Brass Gate in the Temple of Jerusalem s. JQR. X, 40 (july 98), S. 678—718.

Clermont-Ganneau, Deux nouveaux lychnaria grec et arabe s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 485—490.

† Flinders Petrie, W. M., Syria and Egypt from the Tell el Amarna Tablets. London 1898. 177 S. 8°.

† Gautier, L, Souvenirs de Terre-Sainte. 2e édit. Lausanne 1898. 348 S. 8°.

† Kirchhoff, A., Palestinakunde zur Erläuterung der bibl. Geschichte. Leitfaden f. d. Vorber. Halle 1898. IV, 44 S.

† Rückert, K., Die Lage des Berges Sion. Mit einem Plan. Freiburg i. Br. 1898. VIII, 104 S. (Bibl. Stud. III, 1.)

Séjourné, Paul.-M., A travers le Hauran s. Rev. bibl. 8 (98), 4, S. 596—611.

† Smith, G. H., Historical Geography of the holy land. New ed. London 1898, 740 S. 8°.

† Trampe, G., Syrien vor dem Eindringen der Israeliten. Berlin 1898. 34 S. 4°. (Progr.)

H. V., Une église à Oumm er Roûs s. Rev. bibl. 7 (98), 4, S. 611—615.

Vincent, H., Notes de voyage s. Rev. bibl. 7e année, no. 3 (juillet 98), S. 424— 451. (Palästina.)

Revue sémit. d'épigraphie et d'hist. anc., recueil trimestr., directeur J. Halévy. — 6e année. — Juillet 1898. — Halévy, J., Recherches bibliques: L'Auteur sacerdotal et les Prophètes (suite). — Halévy, J., Notes pour l'interprétation des Psaumes (suite et fin). — Nau, F., La Légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie. — Halévy, J., Une Inscription araméenne d'Arabissos. — Halévy, J., Notes sumériennes. — Halévy, J., Bibliographie.

Octobre 1898. — Halévy, J., Recherches bibliques: L'Auteur sacerdotal et les Prophètes (suite). — Halévy, J., Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde. — Boissier, A., Notes d'assyriologie. — Perruchon, J., Notes pour l'histoire d'Éthiopie. — Halévy, J., Notes sumériennes. — Halévy, J. Bibliographie.

† Königliche Museen zu Berlin. Mittheilungen aus den oriental. Sammlungen. Heft XII. Ausgrabungen in Sendschirli II. Ausgrabungsbericht u. Architektur. M. 25 Taf. Berlin 1898. S. 25—200. Taf. IX—XXXIII. 4°.

Babelon, E., Les monnaies de Medaba s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26), mai-juin, S. 388—394.

† Berliner, A., Aus meiner Bibliothek. Beiträge zur hebr. Bibliographie u. Topographie. Frankfurt 1898. 11, 77, XXXV S. 4°.

Chabot, J B., Notes d'épigraphie et d'archéologie or. s. Journ. As. 9e sér. t. XII, 1, S, 68—123.

Clerc, Note sur l'inscription phénic. d'Avignon s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26) mars-ávril, S. 446—452.

Clermont-Ganneau, Le cippe phénicien du Rab Abdmiskar s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26) mai-juin, S. 403—408.

Clermont-Ganneau, Le maziah et les curiae, collegia ou ordines carthaginois dans le tarif des sacrifices de Marseille et dans les inscriptions néo-puniques de Maktar et d'Altiburos s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26), mai-juin, S. 348—368.

Clermont-Ganneau, Observations sur les nouvelles inscriptions nabatéennes de Petra s. Journ. As. 9e sér. t. XI, 3, S. 523—535.

Clermont-Ganneau, Observations sur la grande inscription phénicienne nouvellement découverte à Carthage s. Compt. rend. de Acad. des Inscr. 1898 (t. 26), mars-avril, S. 235—253.

Clermont-Ganneau, C., Notes d'archéol. orientale. 1. Le cippe phénicien du Rab Abdmiskar. 2. La grande inscription phénicienne nouvellement découverte à Carthage s. Rev. arch. 3e sér. t. 33, S. 270—291.

Clermont-Ganneau, Amphores à épigraphes grecques et jarre à épigraphe sémitique provenant d'un sépulcre phénicien s. Compt. rend. Acad. des Inscr. et Bell. lettres. 4e sér. t. 26 (juillet-août 98), S. 521—526.

Clermont-Ganneau, Sur deux inscriptions funéraires de Palmyre, Ebenda, S. 558—566.

Clermont-Ganneau, L'inscription nabatéenne de Kanatha, Ebenda, sept.-oct. 98, S. 597—605.

Clermont-Ganneau, Inscription araméenne de Cappadoce, Ebenda, S. 630—640.

Clermont-Ganneau, Nouvelle inscription hébraique et grecque relative à la limite de Gezer, Ebenda, S. 686—694

Delattre, Lettre adressée à M. Héron de Villefosse sur les fouilles de la nécropole punique de Carthage s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26), mars-avril, S. 210—216.

Delattre, A. L., Lettres sur les fouilles de Carthage, Ebenda, juillet-août, S. 552—558. sept.-oct., S. 619—630.

† Delattre, Carthage, découvertes de tombes puniques. Oran 1898. 8°.

Lammers, H., Promenade épigraphique à Sidon s. Rev. arch. 3e sér. t. 33 (juillet-août 98), S. 109—112.

Mordtmann, J. H., Die himjarischen Inschriften v. Kharibet-Se'oud s. ZDMG. 52, 3, S. 393—400.

† Müller, D. H., Palmyr. Inschriften nach Abklatschen des Herrn D. A. Musil s. Denkschriften d. WAW. 1898.

Nestle, Eberh., A Hebrew Epitaph from Ulm s. JQR. X, no. 38 (jan. 98), S. 378 f.

† Pognon, H., Inscriptions mandaïtes des coupes de Khoubair. Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire. 1e ptie. Paris 1898. 103 S. 8°.

† Schwab, M., Inscriptions hébraïques en France du 7e au 15e siècle. Paris 1898. 40 S. 8°.

Schwab, M., Manuscrits du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 127—136.

Zeitschrift für Assyriologie Band XII, 4. Heft. (April 1898). — Mordtmann, J., Zu Winckler's Sabäischen Inschriften der Zeit Alhan Nahfan's. — Littmann, E., Die Pronomina im Tigre. — Zimmern, H., ‚König Tukulti bēt niši' und die ‚kuthäische Schöpfungslegende'. — Scheil, V., Listes onomastiques rédigées d'après les textes de Šargani, et de la deuxième dynastie d'Ur. — Merx, A., Die in der Peschito fehlenden Briefe des N.T. in arabischer der Philoxeniana entstammender Uebersetzung. — Zimmern, H., Ueber Rhythmus im Babylonischen. — Sprechsaal: Landauer, S., Bemerkungen zu dem hebr. Fragment des Sirach. — Boissier, A., La dernière ligne du récit de la descente d'Istar aux enfers. — Lehmann, C. F., Erklärung (Zu Orientalist. Literatur-Zeitung 1, Sp. 31 f.). — Aus einem Briefe des Professor S. Fränkel an C. Bezold (zu den von Chabot, Journ. As. 1897, 308 ff. veröffentlichten palmyren. Inschriften). — Aus einem Briefe des Professor H. Zimmern an C. Bezold. — Perruchon, J., Deux notes éthiopiennes, la première indiquant les tribus auxquelles appartenaient les apôtres, la seconde donnant la généalogie des moines d'Abyssinie depuis S. Antoine (texte et traduction). — Delitzsch, F., Asnû. — Bibliographie.

Band XIII, 1. Heft. (Sept. 1898). — Merx, A., Die in der Peschito fehlenden Briefe des N.T. in arabischer der Philoxeniana entstammender Uebersetzung. — Brockelmann, C., Beiträge zur Geschichte der arabischen Sprachwissenschaft. — Spiegelberg, W., Zu den semitischen Eigennamen in ägypt. Umschrift aus der Zeit des „neuen Reiches" (um 1500—1000). — Streck, M., Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften. — Nöldeke, Th., Bemerkungen zu el-Kisâî's Schrift üb. die Sprachfehler des Volkes. — Sprechsaal: Baumstark, A., Aristoteles περὶ ἑρμηνείας p. 236 16 ff. syrisch. — Spiegelberg, W, Eine Ršp(רשף)stele. — Fränkel, S. I. Zu ZA XII, 240 ff. II. Zu dem Verzeichniss der Eigennamen in den Business Documents of Murashû Sons of Nippur (ed. Hilprecht). III. מורן. IV. Φασάηλος. V. Zu der Liste der kanonischen Bücher in Eusebius' Eccl. hist. ed. Wright and McLean, p. 416. — Brockelmann, C., Zur Aussprache des arabischen Ǵim. — Bibliographie.

† Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum. Part III, IV, V, VI. London 1898. fol. (In IV eine Inschrift vom

5 Sebat des Jahres 7 Alexanders d. Gr., begleitet von einer aramäischen Legende, nach Oppert. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 26. S. 415 ז. מנסב עפרי יסנגל.)

† Bassi, D., Mitologia babilonese-assira. Milano 1898.

† Billerbeck, A., Geographische Untersuchungen. I. Nebukadnezar's Befestigung der Umgebungen von Babylon u. der Angriff der Perser. II. Tigris, Surapi, Nahr-Dupalias, Uknu u Ulai s. Mitteil. d. vorderas. Gesellschaft 1898, 2.

† Buchwald, R., Nabuchodonosor II von Babylon. Mit besonderer Berücksichtigung der Keilschriftforschung. Gross-Strehlitz 1898. 20 S. 4°.

† Chantre, E., Recherches archéologiques dans l'Asie occidentale. Mission en Cappadoce 1893—1894. Paris 1898. 262 S. 24 planches. 4°.

† Conder, C. R., The Hittites and their Language. London 1898. X, 312 S. 8°.

† Flinders-Petrie, W. M., Syria and Egypt from the Tell el Amarna Letters. London 1898.

Hilprecht, H. V., The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. A. Cuneiform Texts. Vol. IX (Business Documents of Muraschû Sons of Nippur, dated on the reign of Artaxerxes I, by H. V. Hilprecht and A. T. Clay. Philadelphia 1898. 90 S. 72 u. XX Taff.).

Hommel, F., Jahveh in Early Babylonia s. The Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 42.

Hommel, F., Supplementary Note on Belîli (Belial) s. The Expos. Tim. IX, 12 (sept. 98), S. 367.

Hommel, F., Miscellanea s. The Expos. Tim. IX, 11 (aug. 98), S. 524—526.

† Johns, C. H. W., Assyrian Deeds and Documents relating to the Transfer of Property etc., chiefly of the 7th cent. Vol. I. Cuneif. Texts. London 1898. XXIV, 570 S.

Johns, C. H. W., Note on "Ancient Hebrew Tradition" s. The Expos. No. 44 (aug. 98), S. 158—160 (Assyriologie).

Jensen, P., Hittiter und Armenier. Mit zehn lithographischen Schrifttafeln u. einer Uebersichtskarte. Strassburg 1898. XXVI, 255 S. 8°.

† King, L. W., First steps in Assyrian. A book for beginners. London 1898. CXXXIX, 399 S. 8°.

† Kohler, J. u. Peiser, F. E., Aus dem babylonischen Rechtsleben IV. Leipzig 1898. III, 92 S. 8°.

Lagrange, M. J., La cosmogonie de Bérose s. Rev. bibl. 7e année, no. 3 (juillet 98), S. 395—402.

† Lehmann, C. F., Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie u. ihre Lösung. Mit je einer Tafel in Autotypie u. 5 Tabellen. Leipzig 1898. X, 224 S. 8°.

† McGee, D. W., Zur Topographie Babylons auf Grund der Urkunden Nabopolassars u. Nebukadnezar's s. Beitr. z. Assyr. III, S. 524—560.

Mahler, Ed., Der Schaltcyklus der Babylonier s. ZDMG. 52, 2, S. 227—246.

† Marx, V., Die Stellung der Frauen in Babylonien. Gemäss den neubabylonischen Kontrakten aus der Zeit von Nebukadnezar bis Darius (604—485). Breslau 1898. 30 S. 8°.

† Meissner, B., Supplement zu den assyrischen Wörterbüchern. Leiden 1898. III, 106, 32 S.

† Meissner, B., Altbabylonische Gesetze s. Beiträge z. Ass. III, S. 493—523.
† Messerschmidt, L., Bemerkungen z. d. hethitischen Inschriften s. Mitteil. d. d. Vorderas. Gesellsch. 1898, 5.
† Moor, H. de, La geste de Gilgamès confrontée avec la Bible et avec les documents historiques indigènes. Louvain 1898. 61 S. 8°. (Extrait du Muséon).
† Müller, W. M., Ḫinatuni s. Orient. Litt.-Ztg. I, Sp. 176f.
† Müller, W. M., Studien zur vorderasiat. Geschichte s. Mittheilungen d. Vorderasiat. Gesellsch. 1898, 3.
† Müller, W. M., Der Chetiterkönig der Amarnatafeln s. Orient. Litt. Ztg. I, Sp. 153—155.
† Müller, W. M., Zum Reich Ḳue s. Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1898, 3, S. 165f.
† Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch. 7. Lief. Berlin 1898. 64 S. 8°.
Oppert, J., Alexandre à Babylone s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26), mai-juin, S. 413—446.
Oppert, J., Le droit de retrait lignager à Ninive, Ebenda, juillet-août 98, S. 566—592.
† Peiser, F. E., Eine Kollation der in Gizeh aufbewahrten Tell El-Amarna-Tafeln s. Orient. Litt.-Ztg. I, Sp. 135—138.
Pinches, T. G., A Babylonian Tablet referring to the Sharing of Property s. JRAS. oct. 98, S. 876—879.
Reinach, S., Cylindre hittite de la collection du comte Tyskiewicz s. Rev. arch. 3e sér. t. 32 (mars-juin), S. 421—423.
Sayce, A. H., Jahveh in Early Babylonia s. The Expos. Tim. IX, 11 (aug. 98), S. 522.
Sayce, A. H., Sennacherib and Sargon s. The Expos. Tim. X, 1 (oct. 98), S. 24—26.
Sayce, A. H., The Kuthaean Legend of the Creation s. PSBA 20, 5, S. 187—189.
† Scheil, V., Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes (XXXVIII—XLI) s. Recueil de Traveaux relatifs à la philologie et à l'archéol. égypt. et ass. Vol. XX. Paris 1898.
† Scheil, V., Une page des sources de Bérose (Le roi Adaparos) s. Ebenda.
Scheil, V., Le roi Adaparos s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1896 (t. 26), mars-avril, S. 220—226.
† Scheil, V., Recueil de signes archaïques de l'écriture cunéiforme (époque de Shargani, Gudêa et des rois de la 2e dynastie d'Ur—4000—3000 avant J. C.) Paris 1898. III, 80 S. 8°.
† Thureau-Dangin, Fr., Recherches sur l'origine d'écriture cunéiforme. 1e ptie. Les formes archaïques et leurs équivalents modernes. Paris 1898. XVI, 110 S. 8°.
† Thureau-Dangin, Fr., Dun-gi roi d'Ur et ses successeurs s. Orient. Litt. Ztg. I, Sp. 161—174.
† Thureau-Dangin, Fr., Les chiffres fractionnaires dans l'écriture babylonienne s. Beitr. z. Ass. III, S. 588f.
† Thureau-Dangin, Fr., Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme, 1e ptie. Les formes archaïques et leurs équivalents modernes. Paris 1898. XVI, 116 S. 8°.
† Winckler, H., Altoriental. Forschungen. 2. Reihe. 1. Bd. 2. Hft.

(8. der ganzen Folge.) Leipzig 1898. S. 65—102. 8°. (2. Assyrien u. Tyrus seit Tiglat-Pileser III. — Saʿmal unter Sargon. — Zur Geschichte des alten Arabien. — II. Saracenen. III. Zur Inschrift v. Teima. — IV. Die Könige v. Characene. Die Polyandrie bei den Minäern. — Einige sem. Eigennamen. — Lot. — semed. — hamastu.)

† Winckler, H., Musri, Meluḫḫa, Maʿîn I. Nachtrag z. MVAG. 1898 I. s. Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1898, 4.

Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXXVI, Heft 1. — Borchardt, L., Ueber das Alter der Chefrenstatuen. — Pietschmann, Benennung u. Citiren ägyptischer Texte u. ägyptologischer Veröffentlichungen. — Sethe, Kurt, Altes u. Neues zur Geschichte der Thronstreitigkeiten unter den Nachfolgern Thutmosis' I. — Quibell, J. E., Slate palette from Hieraconpolis. — Miscellen: Borchardt, L., Ansiedelung Kriegsgefangener in Tempeln. — Piehl, H., La lecture du signe . — Erschienene Schriften.

Amélineau, Les fouilles d'Abydos en 1897/98 et la découverte du tombeau d'Osiris s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. 1898 (t. 26), mars-avril, S. 278—289. (Mit Observations de M. Maspero S 290 f.)

† Bädeker, K., Égypte. Manuel du voyageur. Leipzig 1898. CXCII, 399 S.

† Bissing, E. v., Eine Bronzeschale mykenischer Zeit s. Jahrb. d. k. deutsch. arch. Inst. XIII, 1, S. 28—56 (ägypt.).

Borchardt, L., Bericht üb. die Corrosion des Sandsteinmaterials der Tempelbauten auf Philae s. SBSW 1898. XXIII, S. 291—303.

† Budge, E. A. W., The earliest known coptic Psalter. The text in the dialect of Upper Egypt. London 1898. 8°.

† Capart, J., Une page de l'histoire de l'Égyptologie d'après des documents inédits. Bruxelles 1898. 14 S. (SA aus Rev. de l'Université de Bruxelles. t. III. 1897/98.)

Clédat, J., Le tombeau de la dame Amten s. Rev. arch. 3e sér. t. 33 (juillet-août 98), S. 15—20.

† Flinders-Petrie, W. M., Religion and conscience in Ancient Egypt. London 1898. 8°.

† Flinders-Petrie, W. M., Deshasheh. With a chapter by Fr. Ll. Griffith. London 1898. 52 S. s. 15th Memoir of the Eg. Expl. Fund.

Hommel, F., A Second Ancient Egyptian Parallel to the Creation Narrative s. The Expos. Tim. IX, 10 (july 98), S. 480.

† Lehmann, C. F., Sarapis s. Wochenschr. f. klass. Phil. 1898, 1, Sp. 26 ff.

Lieblein, J., Mots Égyptiens dans la Bible s. PSBA. 20, 5, S. 202—210 (Gn. 41, 1 יְאֹר, 2 אָחוּ, 3 שְׂפַת הַיְאֹר, 42 טַבַּעַת, אֶצְבַּע, שֵׁשׁ, 43 מַרְכֶּבֶת, אַבְרֵךְ, 45 צָפְנַת פַּעְנֵחַ, אָסְנַת, פּוֹטִי פֶרַע, 4 פּוֹטִיפַר, 49 כְּחוֹל הַיָּם, 42, 15 חֵי פַרְעֹה, 30 u. 45, 9 אָדוֹן, 45, 8 אָב, 47, 31 מִטָּה = מַטֶּה LXX, 50, 3 וַיִּבְכּוּ אֹתוֹ שִׁבְעִים יוֹם, 22 u. 26 בֶּן־מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים).

Mahler, Ed., Ägyptologische Studien auf dem Gebiete der Chronologie s. WZKM XII, 2, S. 128—137.

Moret, A., Coup d'oeil sur l'Égypte primitive s. Bull. de la Soc. des amis de l'univ. de Lyon XI, fasc. 3 (févr. 1898), S. 118—133.

† Morgan, J. de, Carte de la Nécropole Memphite, Dahchour, Sakkarah, Abou Sir. Le Caire 1898. fol. (11 Karten).
† Müller, W. M., Der Gott Sutech. Die letzten Entdeckungen in Hierakonpolis. Zum Salzfund v. Kurna s. OLZ. I, no. 7.
Nash, W. L., Ushabti-box of Nes-pa-chred, a Priest of Mentu s. PSBA. 20, 5, S. 186.
Naville, E., Une boîte de style mycénien trouvée en Égypte s. Rev. arch. 3e sér. t. 33 (juillet-août 98), S. 1—11.
Pellegrini, A., Sopra un frammento di statuetta egizia con iscrizioni geroglifiche s. Atti della R. Ac. dei Lincei V, 1 (Memorie) S. 170—191.
Piehl, K., Contributions au Dictionnaire Hiéroglyphique s. PSBA. 20, 5, S. 190—201.
† Piehl, K., Texte provenant du grand temple d'Édfou s. Actes du Congrès de Genève 4e ptie. S. 109—121.
† Piehl, K., Quelques petites inscriptions provenant du temple d'Horus à Edfou. Traduites et annotées s. Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskapsamfundet i Upsala V, 10. Upsala 1897.
† Revillout, E., Les actions publiques et privées en droit égyptien. Vol. I. Paris 1897. 4°.
Ermont, V., L'Ordinal copte (suite), consécration d'un sous-diacre s. Rev. de l'Or. chrét. 3e année (1898), no. 2, S. 191—199; consécration d'un diacre no. 3, S. 282—291.
† The Coptic Version of the N.T. in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic, with introduction, critical apparatus, and literal English translation. Vol. I. The gospels of S. Matthew and S. Mark edited from Ms. Huntington 17 in the Bodl. Libr. Vol. II. The gospels of S. Luke und S. John. Oxford 1898. CXLVIII. 484, 583 S. 8°.
C. Schmidt, Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367 s. GGN. phil. hist. Cl. 1898, 2, S. 167—203.

---

† הגרן. Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums redigiert v. S. A. Horodezky. 1. Buch. Berditschew 1898. 102 u. 36 S. 8°. (hebr.)
Adler, E. N., The Persian Jews, their Books and their Ritual s. JQR. X, 40 (july 98), S. 584—625.
Bacher, W., R. Sabbataï, amora du 3e siècle s. RÉJ t. 36. no. 72 (avril-juin 98), S. 301—303.
Bacher, W., Notes to the JQR. IX, pp. 669 sqq. Notes to the JQR. X, pp. 2—102 s. JQR. X, no. 38 (jan. 98), S. 381—383.
Bacher, W., Un livre d'histoire inconnu דברי הימים בית שני s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 143—145.
Bacher, W., Erreurs récentes concernant d'anciennes sources historiques s. RÉJ t. 36, no. 72 (avril-juin 98), S. 197—204.
Blau, L., Das altjüdische Zauberwesen s. Jahresber. d. Landesrabbinerschule zu Budapest für 97/98, V. S. I—VIII, 1—168.
Dalman, G., Messianische Texte aus der nachkanonischen jüdischen Litteratur für den akademischen Gebrauch gesammelt 1898. 32 S. 8°. (S. A. aus: Die Worte Jesu, Band I.)
† Engelkemper, W., De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica I. Münster 1897. VIII, 48 S. 8°. (Diss.)

Eppenstein, S., Un fragment du commentaire de Joseph Kimchi sur Job (c. I & 34, 17—42) s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 86—102.
Epstein, A., Les Saboraïm s. RÉJ t. 36, no. 72 (avril-juin 98), S. 222—236.
Fürst, J., Notes lexicographiques s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 65—71.
† Freudenthal, M., Zum Jubiläum d. 1. Talmuddruckes in Deutschland. Frankfurt a/M. 1898. 39 S. 8°.
† Grünhut, L., Sefer Hallikkutim. Sammlung älterer Midraschim. Theil I. Frankfurt a/M. 1898.
Heller, B., La version arabe et le commentaire des Proverbes du Gaon Saadia s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 73—85.
Krauss, S., The Duration of the Persian Empire s. JQR. X, 40 (july 98), S. 725 f.
† Jephet ben Ali Halevy. Der Comment. z. d. Prov. Zum 1. Male edirt v. J. Günzig. Krakau 1898. 57, XXXII S. 8°.
Kaufmann, D., Notes to the Egyptian Fragments of the Hagadah s. JQR. X, no. 38 (jan. 98), S. 380 f.
Krauss, S., Le traité talmudique „Derech Ereç" (suite) s. RÉJ t. 36, no. 72, S. 205—221; t. 37, no. 73, S. 45—64.
† Krauss, Griechische u. lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum. Mit Bemerkungen von I. Löw. Teil I. Berlin 1898. XII, 349 S. 8°.
Lehmann, J., Quelques dates importantes de la chronologie du 2e temple à propos d'une page du Talmud (Aboda Zara 8°) s. RÉJ t. 37, no. 73, S. 1—44.
Lévi, Isr., Le tombeau de Mardochée et d'Esther s. RÉJ t. 36, no. 72 (avril-juin 98), S. 237—255.
Poznański, S., The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon s. JQR. X, no. 38 (jan. 98), S. 238—276.
† Rawicz, M., Der Traktat Kethuboth übertr. u. komm. 1. Theil. fol. 2a bis 54b. Frankfurt a. M. 1898. XVIII, 261 S. 8°.
† שלחן ערוך. Rituel du Judaisme, traduit pour la 1e fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné des notes et remarques de tous les commentateurs t. II. Orléans 1898. 170 S. 8°.
Schechter, S. and Abrahams, J., Genizah Specimens s. JQR. X, 40 (july 98), S. 654—661. (Liturgisch.)
Steinschneider, M., An Introduction to the Arabic Litterature of the Jews I. s. JQR. XI, 41, S. 115—139.
† Talmud, Der babylonische, herausgeg. v. L. Goldschmidt. III. Bd., Lief. 1: מסכת סוכה. Der Traktat Sukka übers. Berlin 1898. 216 S. 4°.

---

† Acta martyrum et sanctorum. t. VII vel Paradisus Patrum. Ed. P. Bedjan. Leipzig 1897. XI, 1019 S. 8°.
† Barhebraeus, G., Ethicon seu Moralia. Syriace ed. P. Bedjan. Leipzig 1898. IX, 606 S. 8°.
Barnes, W. E., The Printed Editions of the Peshitta of the O. T. s. The Expos. Tim. IX, 12 (sept. 98), S. 560—562.
Barnstein, H, A noteworthy Targum MS. in the Brit. Mus. s. JQR. XI, no. 41, S. 167—171. (Add. 27031 eine HS. v. Targum Jerushalmi I = Pseudojonathan),
† Baumstark, A., Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Heidelberg 1898. 132 S. 8°.

Brockelmann, C., Zur syrischen Betonungs- und Verslehre s. ZDMG. 52, 3, S. 401—408.
Chabot, J. B., ܩܘܠܘܝܐ = κολοιός s. Journ. As. 9e sér. XI, 2, S. 331—334.
Chabot, J. B., Vie du moine Rabban Joussef Bousnaya (suite) s. Rev. de l'Or. chrét. 3e année (1898), no. 2, S. 168—190. no. 3, S. 292—327.
† Chabot, J. B., Une lettre de BarHébréus au catholicos Denha I. Paris 1898. 184 S. 8o.
Dobschütz, E. v., Die Chronik Michael des Syrer's s. ZwTh 98, 3, S. 456—459.
Fraenkel, S., Bemerkungen zu der syrischen Chronik des Jahres 846 (ZDMG. 51, 569ff.) s. ZDMG. 52, 1, S. 153f.
† Goussen, H., Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einer syr. Handschrift in Strassburg i. E. Leipzig 1897. 35, XX S. 8o.
ܦܠܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܫܘܚ̈ܬܐ seu Sancti Gregorii Theologi Liber carminum jambicorum. Versio syriaca antiquissima. Pars II ed. H. Gismondi. Beirut 1896. IV. 60. 8o.
Hilgenfeld, H., Die Vita Gregor's des Wunderthäters u. die syr. Acta Martyrum et Sanctorum s. ZwTh. 98, 3, S. 452—456.
† Holzhey, C., Die Abhängigkeit der syr. Didaskalia v. d. Didache. München 1898. 31 S. 8o.
Nau, F., Les plérophories de Jean, évêque de Mayouma s. Rev. de l'Or. chrét. 3e année (1898), no. 3, S. 232—259.
† Nau, F., Analyse des parties inédites de la Chronique attribuée à Denis de Tellmahré. Paris 1898. (Extrait du Suppl de l'Or. Chrét.)
Nau, F., Le martyre de Saint Luc Évangeliste s. Rev. de l'Or. chrét. 3. année (1898), no. 2, S. 151—167.
Nau, F., Notice sur un nouveau manuscrit de l'Octoechus de Sevère d'Antioche, et sur l'auteur Jacques Philoponus, distinct de Jacques d'Edesse s. Journ. As. 9e sér. t. XII, 2, S. 346—350.
Nöldeke, Th., Zur syrischen Lexikographie s. ZDMG. 52, 1, S. 91f. (Gegen Zenner's Etymologie ܦܪܣܬܘܪܐ = ܦܪܣ ܕܐܘܪܐ ZDMG. 51, 679).
Nöldeke, Th., Kurzgefasste syrische Grammatik. 2. verb. Aufl. Mit einer Schrifttafel v. J. Euting. Leipzig 1898. XXXIV, 306 S. 8o.
Regulae monasticae saec. VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditae syr. ed. et lat. donavit J. B. Chabot s. Rend. della R. Ac. dei Lincei ser 5, vol 7, fasc. 1, S. 39—59; fasc. 2, S. 77—102.
Parisot, Le dialecte de Maʿlula. Grammaire et textes s. Journ. As. 9e sér. XI, 2, S. 239—313; 3, S. 440—519. XII, 1, S. 124—176.
Hildesheimer, M., Des Samaritaners Marqah Buch der Wunder. Berlin 1898. 61 S. 8o. (Diss.)
Kahle, P., Textkritische u. lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum. Halle 1898. 58 S. 8o. (Diss.)
Margoliouth, G., The Palestinian Syriac Version s. The Expos. Tim. IX, 12 (sept. 98), S. 562f. X, 2 (nov. 98), S. 91.
Nestle, Eb., The Palestinian Syriac Version s. The Expos. Tim X, 1 (oct. 98), S. 47.

---

† Abderrahman ben Abdallah ben Imran ben Amir Es-Sâdi, Tarikh es Soudan. Texts ar. éd. p, O. Houdas. Paris 1898. 332 S. 8o. (= Publications de l'École des Langu. Or. Viv. 4e sér. t. 12).
† L'Abrégé des Merveilles traduit de l'Arabe d'après les manuscrits de

la Bibl. Nationale de Paris par le Baron Carra de Vaux. Paris 1898 (= Actes de la Soc. Philologique t. 26).
† El-Attar, Petit traité de grammaire ar. en vers. Texts ar. av. trad. franç. par J. Sicard. Alger 1898.
† Aury, V., Histoire d'Abou Hassan. Paris 1898. 62 S. 8°.
† Chauvin, V., Pacolet et les mille et une nuits. Liège 1898. 19 S. 8°.
† Chauvin, V., Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux ouvr. ar. publ. dans l'Europe chrét. de 1810 à 1885. Vol. 3. Louqmâne et les fabulistes. Barlaam. ʿAntar et les romans de chevalerie. Liège 1898.
† Chihab Eddin Aḥmed ben ʿAbu el-Qâder, Histoire de la conquête de l'Abyssinie (16e siècle) publiée par R. Basset. fasc. 1 du texte et fasc. 1 de la traduction. Paris 1897. 96, 80 S. 8°.
de Goeje, M. J., Paltiel-Djauhar s. ZDMG. 52, 1, S. 75—80.
† Dehérain, H., Quid Schems-eddin el-Dimashqi geographus de Africa cognitum habuerit. Paris 1898. 132 S. 8°.
Goldziher, I., De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam s. Rev. de l'hist. des rel, t. 37, S. 314—327.
† Der Diwan des arabischen Dichters Ḥâtim Tej nebst Fragmenten herausgegeben, übers. u. erläutert v. F. Schulthess. Leipzig 1897.
Barth, J., Zur Kritik u. Erklärung des Diwans Hâtim Tejjs s. ZDMG. 52, 1, S. 34—74.
† Horowitz, J., De Wâqidii libro qui Kitâb al Magâzî inscribitur. Berlin 1898. 48 S. 8°. (Diss.)
Huart, A., Zu Vollers, Beiträge zur Kenntnis der arab. Sprache in Aegypten s. ZDMG. 52, 1, S. 118.
Ibn Khaldoun, Histoire des Benou 'l-Ahmar, rois de Grenade, traduite par Gaudefroy-Denombynes s. Journ. As. 9e sér. t. XII, 2. S. 309—340.
† Maçoudi, Le livre de l'Avertissement et de la Revision, traduction par B. Carra de Vaux. Paris 1897.
Nöldeke, Th., Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams s. ZDMG. 52, 1, S. 16—33.
† Pautz, O., Muhammed's Lehre v. der Offenbarung quellenmässig untersucht. Leipzig 1898. 136 S. 8°. (Diss.)
† Peiser, F. E., Zur Geschichte Abessiniens im 17. Jahrh. Der Gesandtschaftsbericht des Hasan ben Ahmed El-Ḫarmi. Berlin 1898. IV, XVIII, 85 S. 8°.
Rothstein, G., Die Dynastie der Lahmiden in al-Hîra. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden. Berlin 1898. VIII, 152 S. 8°.
Snouck-Hurgronje, C., Le droit musulman s. Rev. de l'hist. des rel. XIX, t. 37, no. 2 (mars-avril 98), S. 174—203.
Steinschneider, M., Heilmittelnamen der Araber s. WZKM. XII, 2, S. 81—101.
Wolff, M., Bemerkungen zu der Schrift Aḥwāl al-Ḳijâme s. ZDMG. 52, 3, S. 418—424.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Über die Überlieferung und den textkritischen Werth des dritten Esrabuchs.

Von **W. J. Moulton.**

I.

Der Apokryphische Esra

ist bei der Auslegung der hebräischen Paralleltexte von den Exegeten gelegentlich benutzt worden, aber eine durchgängige Vergleichung des griechischen Textes mit den hebräischen Parallelen[1] hat, so viel ich weiss, niemals stattgefunden.

Handschriften und Versionen.

Für die nachstehende Untersuchung sind die Lesarten der verschiedenen Handschriften dem Apparate der Ausgabe der LXX von Holmes und Parsons (Bd. V Oxford 1827) entnommen. Wo aber die kleinere Swete'sche Ausgabe (Bd. II Cambridge 1891) B und A anders wiedergiebt, habe ich stets Swete vorgezogen. Ich bin ausserdem seiner Versabtheilung gefolgt.

---

[1] Bekanntlich sind

2 Chr. 35 u. 36, 1—21	=	Esra A	1, 1—55
Esra 1, 1—11	=	„	2, 1—14
Esra 2, 1—4, 5 (= Neh. 7, 1—73)	=	„	5, 7—70
Esra 4, 7—24	=	„	2, 15—25
Esra 5—6	=	„	6, 1—7, 15
Esra 7—10	=	„	8, 1—9, 36
Neh. 7, 73b—8, 13a	=	„	9, 37—55

(Esra A 3, 1—5, 6 ist ohne kanonisches Aequivalent und kommt deshalb hier nicht in Betracht).

In der Praefatio erwähnen Holmes und Parsons 24 Mss., nämlich II, III, XI, 19. 44. 52. 55. 58. 64. 68. 71. 74. 93. 106. 107. 108. 119. 120. 121. 134. 236. 243. 245. 248. Zu No. 107 ist dort bemerkt, dass dieser Codex nur für wenige Verse verglichen sei, aber genügend, um die wesentliche Übereinstimmung mit 106 festzustellen. Über 68 und 93 wird dort nichts bemerkt, aber im Apparate kommen sie niemals vor. Bekanntlich steht 68 sonst B sehr nahe, vermuthlich hat man ihn deshalb nicht berücksichtigt (vgl. die Praefatio zu Sirach). Dagegen gehört cod. 93 sonst zur sogenannten Lucian-Gruppe. Er würde sich deshalb auch hier schwerlich mit der Sixtina decken. Inzwischen enthält er den apocryphischen Esra wahrscheinlich gar nicht (vgl. die Praefatio zu Ruth). Für 19 wird 2, 15 als Anfangspunkt angegeben, aber schon bei 2, 2 sind Varianten aus 19 angeführt. In diesem Codex fehlt ferner 7, 1^b—5^a (8, 1^b—2^a), Neh. 7, 73 ff (9, 37 ad fin.) und 3, 1—6, 1 (Esra A) ist nicht verglichen.[1]

Ausser den Mss. sind im Apparate von Holmes und Parsons die Aldina, die Alexandrina, (die ich ausser Acht gelassen habe), die Vetus Latina ex Ms. Colbertino und die armenische Übersetzung (Sergii Maleae codices Armeni, von mir selten notirt) angezogen. Ich habe ausserdem die syrische Übersetzung gelegentlich verglichen, wie später angegeben ist.

Die Mss. lassen sich mit ziemlicher Sicherheit in vier freilich nicht ganz gegen einander abgeschlossene Gruppen theilen. Zum Beweise führe ich im Folgenden für jede

---

[1] Ich citire nach dem kanonischen Text. N = Neh, die Zahlen 35. 36 = 2 Chr. 35. 36, sonst ist überall der kanonische Esra gemeint. In runden Klammern ( ) folgt aber immer die entsprechende Stelle des apokryphischen Esra. (L) bedeutet, dass der betr. Codex an der betr. Stelle lückenhaft ist. Eckige Klammern [ ] bedeuten e silentio.

der vier Gruppen eine Reihe von charakteristischen Lesarten an, die nur zum Theil in meinem Apparate vorkommen.

1. Gruppe: B, 55.

An den folgenden Stellen haben B und 55 gemeinsame Lücken, die sich in anderen Mss. nicht finden. 36, 3 (1, 33); 36, 9 (1, 41); 36, 17 (1, 50); 2, 16 (5, 15); 2, 18 (5, 16); 2, 24 (5, 18); 2, 25 (5, 19); 4, 3 (5, 67); 4, 8 (2, 16); 6, 5 (6, 25); 7, 10 (8, 7); 7, 22 (8, 20); 7, 24 (8, 22); 7, 28 (8, 26); 8, 18 (8, 46); 8, 22 (8, 51); 8, 27 (8, 56); 8, 33 (8, 61); 9, 1 (8, 66); 9, 15 (8, 86); 10, 1 (8, 88); 10, 11 (9, 9); N 8, 4 (9, 43); N 8, 6 (9, 46).

Auch in sonstigen Abweichungen stimmen B und 55 gegen alle anderen Mss. überein; z. B. 35, 19 (1, 22) ἔστιν (ἐν αἰσθήσει); 36, 15 (1, 48) ὁ βασιλεύς (ὁ θεός); 3, 3 (5, 49) add. ἐπί nach κατωρθώθησαν; 3, 6 (5, 52) πρώτου (ἑβδόμου); 4, 16 (2, 20) ἔξοδος (κάθοδος); 7, 26 (8, 24) μή (ἤ) vor ἀργυρικῇ; 8, 27 (8, 56) δέκα (δώδεκα); 8, 31 (8, 60) ἤλθοσαν (εἰσήλθομεν); 10, 13 (9, 11) add. (καὶ) οὐχ εὕρομεν nach αἴθριοι; 10, 16 (9, 16) συνεκλείσθησαν (συνεκάθισαν) u. s. w. u. s. w.

In den Eigennamen tritt die Verwandtschaft fast überall zu Tage; z. B. 35, 22 (1, 27) Μεταασδδοῦς (Μαγγεδώ), 36, 4 (1, 36) Ζάριον (Ζαράκην), 2, 6 (5, 11) Φθαλειμωάβ (Φαὰθ Μωάβ), 3, 9 (5, 56) ὁ Δαμαδιήλ (Καδμιήλ), 10, 23 (9, 23) κῶνος (κώλιος) u. s. w. Man möge weiter die Zahlen in Kap. 2 nachsehen; z. B. 2, 8 (5, 12) ἑβδομήκοντα (τεσσαράκοντα πέντε); 2, 39 (5, 25) διακόσιοι (χίλιοι) u. s. w.

Für sich allein hat B Lücken in 8, 2 (8, 29); 8, 3 (8, 29—30); 8, 18 (8, 46); 8, 35 (8, 63); 9, 7 (8, 74); N 8, 10 (9, 51). B hat ferner zahlreiche Schreibfehler für sich allein, die nur zum Theil in meinem Apparate angegeben sind.

55 hat ebenfalls für sich allein mehrere Lücken, z. B. 5, 8 (6, 8); 5, 11 (6, 12); 5, 14 (6, 17); 5, 15 (6, 18); 6, 5 (6, 25)

u. s. w.; auch sonstige besondere Fehler, z. B. 1, 1 (2, 2) πάντων (γραπτῶν); 6, 12 (6, 32) οὗ ἐκτενεῖ (ὃς ἐκτενεῖ); 9, 11 (8, 80) μολυσμάτων (μολυσμῷ) u. s. w.

2. Gruppe: **A, Ald, XI, 52. 58. 64. 119. 243. 245. 248.** Diese Mss. bilden keine fest geschlossene Einheit und scheinen öfters in mehrere kleine Gruppen zu zerfallen. Dass sie aber unter einander nahe verwandt sind, wird durch die folgenden Beispiele evident. Varianten, die in allen diesen Mss. und in diesen allein vorkommen, sind 35, 5 (1, 5) und 1, 7 (2, 9) ἱερός (ἅγιος); 36, 6 (1, 38) δήσας (ἔδησεν); 36, 14 (1, 47) tr. ἠσέβησαν καὶ ἠνόμησαν; 36, 18 (1, 51) τὰ σκεύη κιβωτοῦ (τὰς κιβωτούς); 5, 15 (6, 18) om. πάντα vor τὰ σκεύη und stellen ταῦτα vor τὰ σκεύη; 6, 11 (6, 31) προειρημένων καὶ τῶν προγεγραμμένων (τῶν γεγραμμένων) u. s. w. Es giebt ausserdem zahlreiche Stellen, an denen die dieser Gruppe eigenthümliche Lesart nur in einzelnen Mss. der Gruppe sich nicht findet z. B. 36, 14 (1, 47) ἁγιασθέν (ἁγιαζόμενον) exc. [52]; 36, 21 (1, 54) λόγου (245 λόγῳ) (ῥήματος) exc. [52]: 3, 8 (5, 55) οἶκον (ναόν) exc. [52]; 3, 11 (5, 58) ὁμολογοῦντες (εὐλογοῦντες) exc. [XI, 52; 58]; 5, 17 (6, 20) om. βασιλέως τοῖς ἐν Βαβυλῶνι exc. XI, 245; 6, 9 (6, 28) θυσίας (θυσίαν) exc. [52. 58. 243] u. s. w.

A hat in 2, 64—65 (5, 41) eine kleine Lücke. Er hat auch für sich allein viele Schreibfehler.

XI und 245 stehen öfters mit ihren Lesarten allein, z. B. 36, 15 (1, 48) μετακαλέσασθαι (μετακαλέσαι); 2, 63 (5, 40) Ἀττιθαρίας (Ἀτθαρίας); 8, 15 (8, 41) ἐπὶ τὸν Ποθουαὶ ποταμὸν τὸν λεγόμενον Θεράν (245 Θοουρ-) (ἐπὶ τὸν λεγόμενον Θερὰν ποταμόν); 8, 33 (8, 62) add. καὶ Ἰησοῦς nach Φινεές; 9, 7 (8, 73) πάσῃ (μεγάλῃ) u. s. w.

In XI fehlen 7, 1—7ª (8, 1—5) und von 10, 6ᵇ (9, 2) bis zum Ende von Esra A.

245 hat für sich allein viele Auslassungen, z. B. in 35, 10—20 (1, 10—23); 35, 21 (1, 25); 36, 5 (1, 37); 36, 7 (1, 39); 36, 9 (1, 42); 1, 10 (2, 12); 2, 45—58 (5, 29—35); 3, 11 (5, 58—59); 7, 1—8 (8, 1—6); 9, 14 (8, 84—85) u. s. w. Er hat ferner mehrere eigenthümliche Lesungen, z. B. 36, 4 (1, 35) add. καὶ ἐποίησαν τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου; 2, 30 (5, 21) δύο (ἕξ) und öfters in den folgenden Namen und Zahlen. 6, 2 (6, 22) Ἰνδία (Μηδεία); 8, 20 (8, 48) ἑκατόν (διακοσίους); 8, 25 (8, 55) ἃ αὐτός (allein richtig) (οὕτως); 9, 4 (8, 69) πρωινῆς (δειλινῆς); 10, 17 (9, 17) ἄνδρας (γυναῖκας) u. s. w.

Häufig finden wir Ald, 64. 243. 248 zusammen, in einigen Fällen treten 52 und 119 hinzu, z. B. *Ald, 52. 119. 64. 243. 248* — 6, 20 (7, 12) add. ἅμα πᾶσιν ἡγνίσθησαν καὶ ἔθυσαν τὸ πάσχα πᾶσι (248 nur ἅμα πᾶσι); 8, 31 (8, 60) exc. [64] om. ἕως; 10, 26 (9, 27) om. καὶ Ὠαβδίος, *Ald, 119. 64. 243. 248* — 3, 5 (5, 52) add. ἄν nach ὅσοι; 7, 6 (8, 4) εὑρόντι (εὑρόντος); 10, 15 (9, 14) exc. [248] ἐπεδείξαντο (ἐπεδέξαντο). *Ald, 52. 64. 243. 248* — 36, 8 (1, 40) δυσφημίας (δυσσεβείας); 36, 18 (1, 51) θεοῦ (κυρίου); 2, 25 (5, 20) οἱ ἐκ Πείρας ἑπτακόσιοι οἱ Χαδίας (243 hat nur οἱ Χαδίας) (οἱ Χαδιάσαι); 8, 4 (8, 31) Φαλομών (Φαὰθ Μωάβ); 9, 4 (8, 69) exc. [248] ἐπεκινήθησαν (ἐπισυνήχθησαν); 10, 16 (9, 16) αἰτῆσαι (ἐτάσαι); N 8, 12 (9, 55) exc. [248] ἔτι (ὅτι) u. s. w.

Ald, 64. 243. 248 — 35, 16 (1, 16) θεοῦ (κυρίου); 35, 22 (1, 26) διά (ἐκ) vor στόματος; 3, 9 (5, 56) Μαδιαβούν (Ἡμαδαβούν); 4, 17 (2, 21) ὑποτεταγμένα (ὑπογεγραμμένα); 4, 19 (2, 22) ἀντιπράσσουσα (ἀντιπαρατάσσουσα); 5, 10 (6, 11) παρ' αὐτῶν (αὐτούς); 8, 9 (8, 35) Βαδίας (Ἀβαδίας); 9, 11 (8, 80) εἰσπορεύεσθε (εἰσέρχεσθε) u. s. w.

Ald, 64. 243 — 5, 5 (6, 5) εἰς (ἐπί) vor αἰχμαλωσίαν;

8, 24 (8, 54) add. καί vor τῶν ἱερέων; 9, 3 (8, 68) add. καί vor τῆς κεφαλῆς, u. s. w.

Ald, *64*. *248* — 7, 17 (8, 14) tr. χρυσίον und ἀργύριον; 8, 36 (8, 64) ϑεοῦ (κυρίου) u. s. w.

Ald, *243*. *248* — 2, 2 (5, 8) Ζαχαρίου (Ζαραίου); 8, 13 (8, 39) Μαίας (Σαμαίας); 9, 9 (8, 78) ἐξεγεῖραι (ἐγεῖραι); 9, 15 (8, 86) ἐκ τῆς (ἐν τῇ); N 8, 4 (9, 44) Σαήλ (Μισαήλ) u. s. w.

Ald, *243* — 10, 19 (9, 20) ἁγνείας (ἀγνοίας).

243. *248* — 6, 17 (7, 7) om. ἄρνας τετρακοσίους; 7, 24 (8, 22) om. καὶ ἱεροψάλταις; 10, 5 (8, 92) om. καὶ ὤμοσαν u. s. w.

58 ist auffallend eigenartig. An sehr vielen Stellen hat er für sich allein Auslassungen, z. B. 35, 14 (1, 13); 35, 16 (1, 16); 35, 21 (1, 25); 1, 6 (2, 8); 2, 28 (5, 21); 2, 33 (5, 22); 6, 20 (7, 11); 8, 5—6 (8, 32); 8, 25ᵇ (8, 55ᵇ); 10, 25—42 (9, 26—34) (mehrmals), N 7, 73 (9, 37) u. s. w. und ebenso 2, 50 (5, 31); 2, 53 (5, 32); 2, 57 (5, 33—34).

Beispiele von eigenthümlichen Lesarten sind 2, 26 (5, 20) Ἡραμά (Κιραμά); 3, 7 (5, 53) καρπούς (χάῤῥα); 7, 14 (8, 12) ναῷ (νόμῳ); 7, 22 (8, 20) ἅλας (ἄλλα); 7, 24 (8, 22) πρακτικοῖς (πραγματικοῖς) u. s. w.

S. weiter unten S. 219.

3. Gruppe: **44. 71. 74. 106. 120. 121. 134. 236.**

Obgleich einige Mss. dieser Klasse von anderen Gruppen ziemlich stark beeinflusst sind, ist die Zusammengehörigkeit im grossen und ganzen sehr deutlich zu erkennen. Lücken für sich allein haben sie z. B. in 36, 9 (1, 42); 36, 12 (1, 45) exc. [121]; 36, 16 (1, 49); 3, 3 (5, 49) exc. [120. 121]; 4, 5 (5, 70); 6, 7 (6, 26) exc. [121] u. s. w.; und viele besondere Lesarten wie 35, 4 (1, 4) tr. Δαυὶδ βασιλέως und add. ὃς ἐβασίλευσεν ἐν; 35, 18 (1, 19) exc. 44 (L) πάντες οἱ υἱοί (πᾶς); 36, 4 (1, 35) exc. 236 (L) υἱόν (ἀδελφόν) 36, 7 (1, 39)

exc. 71 (L) ἔλαβε (λαβών); 36, 19 (1, 52) τὸ τεῖχος (τὰ τείχη) und om. ἐν; 3, 2 (5, 48) καὶ προσήνεγκαν (προσενέγκαι); 3, 3 (5, 49) exc. 44 (L) χαρᾷ (ἔχθρᾳ); 3, 10 (5, 57) ὕμνουν (εὐλογοῦντες); 5, 3 (6, 4) πόλιν (στέγην); 6, 17 (7, 7) ναοῦ (ἱεροῦ); 6, 17 (7, 8) τριακοσίους καὶ περί (ὑπέρ); 7, 22 (8, 20) πυρῶν (πυροῦ) u. s. w. u. s. w.

Dazu kommt eine ganze Reihe von Stellen, wo 44 etc. mit wenigen Ausnahmen eine eigenthümliche Lesart enthalten.

So mit Ausnahme von *71*, 35, 3 (1, 3) ἁγιάσατε (ἁγιάσαι); 36, 17 (1, 50) αὐτοῦ (αὐτῶν); 1, 3 (2, 5) exc. 44 (L) οἶκος (κύριος); 4, 19 (2, 23) στάσεις (ἀποστάσεις) u. s. w.

Mit Ausnahme von *120*, 3, 11 (5, 58) exc. 44 (L) τὸν κύριον (τῷ κυρίῳ); 4, 22 (2, 24) εἰς τό (ἐπί); 6, 8 (6, 27) exc. 74 (L) ἀνακαινίσαι (ἀτενίσαι) u. s. w.

Mit Ausnahme von *121*, 36, 3 (1, 34) τάλαντον (ταλάντῳ); 36, 18 (1, 51) om. ἱερά vor σκεύη; 1, 9 (2, 12) χρυσαῖ (ἀργυραῖ); 6, 10 (6, 30) add. αὐτοῦ vor παίδων u. s. w.

Mit Ausnahme von *120* und *121*, 1, 2 (2, 3) add. κύριος nach ἐνέδειξε; 4, 19 (2, 22) om. ὅτι vor ἡ πόλις; 6, 22 (7, 15) add. κύριος nach μετέστρεψε; 7, 6 (8, 3) add. κυρίου vor θεοῦ; 7, 7 (8, 5) add. μετ' αὐτοῦ nach συνανέβησαν u. s. w.

Mit Ausnahme von *121* und *236*, 35, 6 (1, 6) θυμιάσατε (θύσατε); 4, 8 ff. (2, 15) om. τούτοις vor συντασσόμενοι; 4, 15 (2, 19) om. ἔτι vor ἐξ αἰῶνος; 6, 13 (7, 1) προστάγμασιν (προσταγεῖσιν); 6, 21 (7, 13) add. καί vor πάντες u. s. w.

Weiter kann man aus besonderen Lesarten die engere Verwandtschaft einiger Mss. dieser Gruppe folgendermassen feststellen.

44. 71. 106 om. in 7, 11 (8, 8) und 10, 13 (9, 11); 35, 5

(1, 5) πάντες (στάντες); 10, 1 (8, 88) χαμαὶ περὶ τῆς (χαμαιπετής); 10, 22 (9, 22) Ναθαῆλος (Ναθαναῆλος); 10, 30 (9, 31) Ἀδδαί (Αδδί) u. s. w.

44 und 71 besonders in ihren Verkürzungen, z. B. in 35, 24 (1, 28); 36, 5 (1, 37); 2, 42ff. (5, 28ff.); 4, 17 (2, 21); 4, 23 (2, 25); 5, 3 (6, 4); 5, 11 (6, 12); 5, 13 (6, 16); 6, 13 (7, 1); 7, 23 (8, 21); 8, 10 (8, 36); 8, 11 (8, 37); 8, 12 (8, 38); 8, 14 (8, 40); 10, 16 (9, 15); 10, 21ff. (9, 21ff.) und N 8, 7 (9, 48) öfters καί u. s. w.

44 und 106 om. in 2, 41 (5, 27); 5, 7 (6, 7) καί (οἱ ἐν); 9, 2 (8, 67) ἀρχικῆς (ἀρχῆς); 10, 9 (9, 6) τρέμοντος (τρέμοντες) u. s. w.

71 und 106 om. in 1, 3 (2, 5) und 9, 7 (8, 74); 10, 17 (9, 17) ἡμέρας (πέρας) u. s. w.

44 hat sehr viele Auslassungen für sich allein. Ich habe solche an 62 Stellen notirt, z. B. ganze Verse 35, 25ᵇ—27 (1, 31); 1, 3 (2, 5); 9, 13—14 (8, 83—85) u. s. w. Vergleiche ausserdem 35, 16 (1, 16); 35, 18 (1, 18—19); 35, 25 (1, 30); 3, 4—5 (5, 50); 3, 11 (5, 58—59); 6, 20—21 (7, 10—13); 7, 25—26 (8, 23—24); 10, 2—3 (8, 89—90) u. s. w. u. s. w.

71 ist ebenfalls sehr oft verkürzt, z. B. 35, 25 (1, 30); 35, 25—27 (1, 31); 36, 8—10 (1, 41—43); 1, 8 (2, 10); 3, 2 (5, 47); 3, 11 (5, 58—59); 4, 15 (2, 19); 5, 10 (6, 11); 6, 12 (6, 32); 6, 20 (7, 12); 7, 28 (8, 26) u. s. w. Ich zähle 65 solcher Stellen. (Vergleiche oben die 44 und 71 gemeinsamen Lücken). In den Gottesnamen u. d. g. hat 71 weiter viele Verkürzungen, z. B. 36, 14 (1, 47) om. τοῦ κυρίου τὸ ἁγιαζόμενον; 3, 6 (5, 52) om. τοῦ θεοῦ; 5, 2 (6, 2) τοῦ κυρίου; 6, 14 (7, 4) om. τοῦ θεοῦ Ἰσραήλ u. s. w. (Ich habe 28 solcher Beispiele notirt).

74 hat eine grosse Lücke von 5, 4 (6, 4) οἱ ταῦτα bis 6, 9 (6, 29) — λίσκεσθαι und sonst 35, 21 (1, 25) om. καὶ νῦν

— — ἐστίν (2°); 7, 22 (8, 20) om. καὶ (2°) — — ἑκατόν; 10, 26—27 (9, 27—28) om. καὶ Ἀηδίας — — — Ἰαριμώθ u. s. w.

Für die nahe Verwandtschaft von 121 und 236 sind oben die Stellen zu vergleichen, wo nur sie sich von der Gruppe trennen, und unten die Stellen, wo sie mit anderen Mss. gehen, ausserdem Stellen, wo sie eigenthümliche Lesarten bieten, z. B. 36, 4 (1, 36) Ζαραίαν (Ζαράκην); 36, 14 (1, 47) tr. τοῦ λαοῦ und τῶν ἱερέων; 4, 9 (2, 16) add. γράφων nach προσπίπτοντα; 4, 23 (2, 25) ὅπλου (ὄχλου).

4. Gruppe: **19. 108.**

Diese zwei Mss. vertreten hier die sogenannte Luciangruppe (vgl. Einleitung von Lagardes Ausgabe der LXX. Bd. 1. Göttingen 1883). Sie sind fast überall nach der LXX von Esra und Neh. bezw. dem sog. Luciantext derselben corrigirt worden. Deshalb habe ich alle solche Abweichungen der Kürze halber bei Seite gelassen und 19 und 108 nur da, wo sie etwas Eigenes oder aus irgendwelchem Grunde Werthvolles bieten, erwähnt.

Man merkt überall in diesen Mss. eine Tendenz, den 2. Aor. zu schreiben; z. B. ἤγαγον (ἠγάγοσαν) 108 3, 4 (5, 50) und 19. 108 6, 19 (7, 10); 6, 22 (7, 14); ἦλθον (ἤλθοσαν) 108 3, 12 (5, 60); 4, 1 (5, 63); ὑπελάβομεν (ὑπολαμβάνομεν) 19. 108 4, 14 (2, 18). Vgl. auch 5, 9 (6, 10); 6, 21 (7, 13); 8, 28 (8, 57); 9, 2 (8, 67); 9, 6 (8, 71) u. s. w.

Hinsichtlich der Verwandtschaft der Gruppen unter einander ist Folgendes hervorzuheben.

1. B, 55 gehen gelegentlich mit A etc. und zwar thun sie das auch in fehlerhafter Weise, 2, 17 (5, 16) B, 55, A etc. exc. [52] om. τριακονταδύο; 10, 36 (9, 34) B, 55, A, Ald, 64. 243. 248 Καραβασιών (Ῥαβασιών); 5, 17 (6, 20) B, [A], Ald, 64. 119 Κυρίου (Κύρου); 2, 1 (5, 8) B, Ald, 58. 119. 245, (248) ἐπέστρεψεν (ἐπέστρεψαν); 10, 9 (9, 5)

B, 55, [A] om. πάντες; 2, 1 (5, 7) B, [A] om. γῆς; 2, 3 (5, 9) B ἑβδομήκοντα δύο χιλιάδες, B^ab mg, A add. καὶ ροβ' (2172); 10, 34 (9, 34) B, [A] Ἰουνά (Ἰουήλ); 2, 51 (5, 31) (L) B, [55. 52. 58] Ἀκούφ (Ἀκούβ); 2, 52 (5, 32) B, 55. 58. 245 om. υἱοὶ Χαρέα; 2, 37 (5, 24) B, [55, 58] διακόσιοι (χίλιοι); 2, 63 (5, 40) B, 55, 58 ἱερεύς (ἀρχιερεύς); N 8, 3 (9, 41) B, 55. 58 πάντα (πᾶν τὸ πλῆθος); gut oder zweifelhaft sind Lesungen wie 35, 1 (1, 1) B, 55, A, 58 ἔθυσαν (ἔθυσε); 35, 8 (1, 8) B*, A, et fere 55, XI, 119 Ἡσύηλος (Συῆλος); 8, 8 (8, 34) B, [A] Σοφοτίου (Σαφατίου); 2, 63 (5, 40) B, [55, 52, 64] om. αὐτούς.

Häufig, besonders in den Namen und Zahlen, geht 52 mit B, 55 e silentio: z. B. 2, 11 (5, 13) τριάκοντα (εἴκοσι); 2, 13 (5, 14) τριάκοντα (ἑξήκοντα); 2, 42 (5, 28) Τωβείς (Σαβί); 2, 46 (5, 30) Ἀκκαβά (Ἀγαβά); 2, 52 (5, 31) Βασαλέμ (Βασαλώθ); 2, 54 (5, 32) Νασεί (Νασίθ); 10. 3 (8, 90) τοῦ νόμου (τῷ νόμῳ); 10, 42 (9, 34) Ζαμβρεί (Ζαμβρίς); 2, 57 (5, 34) exc. 55 Σαφάγ (Σαφάτ); 2, 60 (5, 37) exc. 55 Βαενάν (Βάν) (vgl. oben S. 212. 213).

B, 55 und 44 etc. haben gleichfalls gemeinsame Fehler, z. B. 5, 17 (6, 20) exc. [121] et 74 (L) om. εἰ; 7, 19 (8, 17) exc. [55. 71. 121] add. κατά; 8, 35 (8, 63) B, 236 om. ταύρους — — Ἰσραήλ u. s. w.

B, 55 und 19. 108 haben viele Lücken mit einander gemein, z. B. 6, 2 (6, 22) om. εἷς; 7, 15 (8, 13) om. τοῦ Ἰσραήλ; 7, 16 (8, 13) om. θεοῦ; 7, 23 (8, 21) om. πάντα; 8, 36 (8, 64) om. κοίλης; 9, 1 (8, 66) om. ἀπὸ τῶν ἐθνῶν; 9, 7 (8, 73) om. ἔτι; 9, 9 (8, 78) om. τοῦ κυρίου; 7, 11 (8, 8) exc. 55 om. δὲ τοῦ γραφέντος; 7, 27 (8, 25) exc. 19 om. καὶ εἶπεν Ἔσδρας ὁ γραμματεύς und τῶν πατέρων μου. B, 55 stimmen aber mit 19. 108 auch in vielen Lesarten: z. B. 2, 41 (5, 27) (19 L) εἴκοσι (τεσσαράκοντα); 5, 6 (6, 7) ἀπέστειλαν (ἀπέστειλεν); 7, 1 (8, 1) βασιλέως Περσῶν

(Περσῶν βασιλέως); 7, 26 (8, 24) ἀργυρίῳ (ἀργυρικῇ); 8, 22 (8, 51) ἱππεῖς καὶ πεζούς (πεζοὺς δὲ καὶ ἱππεῖς) und ἐναντίους (ἐναντιουμένους); 8, 26 (8, 56) stellen στήσας nach αὐτοῖς; 10, 6 (9, 2) ἐπί (ὑπέρ); 10, 12 (9, 10) πᾶν (ἅπαν) (cf. 8, 34 (8, 62)); 8, 28 (8, 57) exc. [19] tr. χρυσίον und ἀργύριον; N 7, 73 (9, 37) exc. 19 (L) τοῦ ἑβδόμου μηνός (τοῦ μηνὸς τοῦ ἑβδόμου); N 8, 3 (9, 41) exc. 19 (L) ἀπό (ἐξ) und μεσημβρινοῦ (μέσης ἡμέρας) und om. τε nach ἀνδρῶν; N 8, 9 (9, 50) exc. 19 (L) τὸν νόμον (τοῦ νόμου).

2. Die Gruppe A etc. geht mit einigen Ausnahmen öfters mit 44 etc.; z. B. 35, 10 (1, 10) exc. 245 (L) τούτων γενομένων (καὶ ταῦτα τὰ γενόμενα); 9, 8 (8, 75) exc. [71. 120] σου Κύριε (τοῦ κυρίου (K—)); 8, 31 (8, 60) exc. [52], 44 (L) add. κύριος nach εἰσόδου; 9, 3 (8, 68) exc. [58], 71, [120] add. ἐγένετο nach καί 1°; 6, 2 (6, 22) exc. [XI, 64. 248], 74 (L), [106] τόμος (τόπος); 4, 15 (2, 19) exc. [52. 58. 248] 71 (L), [120] ὑπομνήμασι (ὑπομνηματισμοῖς); 8, 23 (8, 53) exc. [58. 243. 248. 121] κατά (πάντα); 6, 1 (6, 22) exc. [58. 64. 243] 74 (L), [121] add. βασιλικοῖς vor βιβλιοφυλακίοις u. s. w. Vgl. ausserdem Fälle wie 4, 5 (5, 70) A etc. 121. 236 ἐπιβουλάς (βουλάς); 6, 15 (7, 5) A [etc.] exc. 52, [121. 236] add. ὁ ἅγιος; 7, 10 (8, 7) A etc. 121. 236 add. πάντα τά vor δικαιώματα; 8, 18 (8, 46) A, XI, 245. 44 etc. exc. [121] ἤγαγε (ἤγαγον); N 8, 1 (9, 39) A, 119. 245. 44 etc. ἀρχιερεῖ (ἱερεῖ); 35, 6 (1, 6) 52. 44 etc. exc. [236] om. τὸ πάσχα 2°; 7, 13 (8, 10) 58. 44 etc. exc. [121] om. καί 1°; 8, 33 (8, 61) 245. 44 etc. exc. 121 om. Οὐρί; 6, 14 (7, 2) A, Ald, 121. 236 ἱερέων (Ἰουδαίων); 8, 8 (8, 34) A, 44. 106 om. im Ganzen: 35, 6 (1, 6) Ald, 64. 121. 236 θυσιάσατε (θύσατε); 10, 23 (9, 23) 58. 44 om. οὗτός ἐστι Καλιτάς; 35, 13 (1, 13) 119. 44. 74 om. οἱ γὰρ — — — Ἀαρών; 35, 9 (1, 9) 245. 44. 71 om. ὁ ἀδελφός u. s. w.

A etc. und 19. 108 gehen gelegentlich zusammen; z. B.

4, 5 (5, 70) exc. 19 (L) καὶ δημαγωγίας (δημαγωγοῦντες) und exc. [52] ἐπισυστάσεις (στάσεις); 5, 15 (6, 18) exc. [52] add. τοῦτον nach κυρίου; 6, 11 (6, 31) exc. [52. 243. 245. 248] add. ἤ vor καί 2°; 36, 16 (1, 49) exc. [A, XI, 58. 245], 19 (L) τοὺς ἀγγέλους (ἐν τοῖς ἀγγέλοις); 2, 46 (5, 30) 58. 245 (L), 108 om. υἱοὶ Οὐτά; 1, 1 (2, 1) 58. 108 add. βασιλέως nach Κύρου; 3, 7 (5, 53) 58. 108 tr. βασιλέως und Περσῶν.

3. Über 44 etc. mit B, 55 und A etc. vgl. oben. Die Gruppe 44 etc. geht auch gelegentlich mit 19. 108; z. B. 7, 24 (8, 22) μηδεμίαν φορολογίαν (μηδεμία φορολογία) und ἄλλην ἐπιβουλήν (ἄλλη ἐπιβουλή) und γίνεσθαι (γίνηται 36, 4 (1, 35) 236 (L) 19 (L) om. βασιλέα nach Αἰγύπτου; 36, 6; (1, 38) exc. [71], 19 (L) add. αὐτόν nach ἀπήγαγον; 1, 5 (2, 7) exc. [120. 121], 19 (L) add. καί vor οἰκοδομῆσαι.

An sehr vielen Stellen gehen einzelne Mss. der Gruppe 44 etc. mit 19. 108 z. B.:

44 mit 19. 108 — 10, 16 (9, 16) om. ἄνδρας; 8, 25 (8, 55) 44. 19 om. καὶ οἱ σύμβουλοι αὐτοῦ; 10, 13 (9, 11) 44. 19 ὄρθριοι (αἴθριοι) u. s. w.

71 mit 19. 108 — 3, 9 (5, 56) om. ὁ ἀδελφός; 4, 21 (2, 24) add. μή vor οἰκοδομῆσαι; 10, 16 (9, 16) om. ὁ ἱερεύς; 7, 27 (8, 25) exc. [19] om. μόνος u. s. w.

121 mit 19. 108 (besonders häufig) z. B. 4, 12 (2, 17) καὶ ναὸν ὑπερβάλλοντα θεμελιοῦσιν (καὶ ναὸν ὑπερβάλλονται); 6, 18 (7, 9) πυλωροί (θυρωροί); 8, 33 (8, 61) υἱῷ Οὐρίου τοῦ ἱερέως (Οὐρία ἱερεῖ); 10, 3 (8, 90) εἶπεν οὖν (ἐν τούτῳ); 10, 4 (8, 91) add. ἀναστάντες εἶπον πρὸς Ἔσδραν vor ἀναστάς und ἴσχυε καὶ ποίει (ἰσχὺν ποιεῖν); 36, 3 (1, 34) 19 (L) τάλαντα δέκα (ταλάντῳ ἑνί); 36, 15 (1, 48) 19 (L) τῶν ἀγγέλων (τοῦ ἀγγέλου); 2, 6 (5, 11) 19 (L) add. ἡγουμένου nach Φαάθ; 2, 58 (5, 35) 19 (L) ἐννενήκοντα (ἑβδομήκοντα); N 8, 2 (9, 40) exc. [19] καὶ

παντὶ ἀκούοντι τοῦ συνιέναι (121 ἀκοῦσαι) (ἀκοῦσαι); N 8, 10 (9, 51) καὶ εἶπεν αὐτοῖς βαδίσατε (121 βαδίσαντες) (βαδίσαντες).

Beispiele, wo mehr als zwei Gruppen in Betracht kommen, sind folgende — 7, 28 (8, 26) B, 55. 71 βασιλευόντων, A, XI, 243. 245. 74. 106. 120. 134 συμβασιλευόντων (βουλευόντων); 36, 17 (1, 50) B, [55, A, 52. 58. 44. 236] παρέδωκαν (παρέδωκεν); 10, 4 (8, 91) B, [55, A, 64] 121 ἀναστάς (ἀνάστα); 35, 27 (1, 31) B, 55. 119. 74. 106. 120. 134 πραχθέντα (προπραχθέντα); 2, 14 (5, 14) B, [55. 52. 58], 44, [106. 120] ἑξακόσιοι (ἑξήκοντα); 2, 36 (5, 24) B, [55, XI, 58. 74] ὀκτακόσιοι (ἐννακόσιοι); — 6, 20 (7, 11) B, [55, A, XI] (245), [19. 108] add. ὅτι οἱ Δευεῖται ἅμα πάντες ἡγνίσθησαν; 8, 26 (8, 56) B, 55. 245. 19 παρέδωκεν (παρέδωκα); 7, 24 (8, 22) B, XI, 245. 19. 108 τοῦ (τούτου); 7, 21 (8, 19) B, [52. 108] ἰδού (δέ); — 7, 9 (8, 6) A, XI (fere), 245. 44. 74. 120. 134. 236. 108 add. (richtig) ἐν τῇ νουμηνίᾳ τοῦ πέμπτου μηνός; 7, 19 (8, 17) Ald, XI, 52. 58. 64. 121. 19. 108 ergänzen richtig θήσεις ἐναντίον κ. τ. λ.; 7, 24 (8, 22) XI, 119. 245. 121. 236. 19. 108 γραμματικοῖς (πραγματικοῖς); 7, 14 (8, 11) 58. 44 etc., 19. 108 add. καί vor συμβουλευταῖς; 2, 36 (5, 24) 58. (44.) 108 om. εἰς τοὺς υἱοὺς Σανασίβ; — N 8, 8 (9, 48) B, [55. 245. 121. 108] add. καὶ πρὸς τὸ πλῆθος ἀνεγίνωσκον τὸν νόμον τοῦ Κυρίου; 2, 40 (5, 26) A, 119. 121 lesen wohl richtig Καδμιήλου, hieraus haben wir auf einer Seite XI Καδμήλου, 236 Καδωήλου, vulgo Καδοήλου, B, 55 Κοδοήλου und auf der anderen 64 Καδμίνλου, 245 Μίνλου (καδ in καί entstellt und ausgelassen), 243 Καδμίλλου, 248 Καδμύλου (bei 58 geht Καμήκλου wohl auf Καδμιήλου zurück).

Wir können die Resultate aus den oben angeführten Beispielen und dem nachstehenden Apparate kurz folgendermassen zusammenfassen.

1. 55 steht in sehr naher Beziehung zu B, ist aber von ihm unabhängig. Beide haben viele Lücken, Schreibfehler und verdächtige Übereinstimmungen mit der Luciangruppe, die fast immer als Fehler oder Correcturen betrachtet werden müssen. Auch sind es nur wenige Stellen, an denen B, 55 allein das Richtige haben. Obendrein sind die betr. Lesarten von keinem grossen Belang. So stellen sie 4, 23 (2, 25) εἰς Ἱερουσαλήμ hinter σπουδήν; 10, 10 (9, 7) haben sie ἁμαρτίαν (ἁμαρτίας); N 8, 6 (9, 47) haben sie doppeltes ἀμήν. Trotzdem muss man B, 55 im Ganzen vor allen anderen Mss. den Vorzug geben.

2. Die Zusammengehörigkeit von A etc. darf als bewiesen angesehen werden, aber eben so klar ist ihre Spaltung in kleinere Gruppen. Während A nicht so lückenhaft wie B ist, hat er eben so viele Schreibfehler und überdies ist er augenscheinlich viel stärker corrigirt. XI und 245 zeigen sehr oft eine nahe Verwandtschaft, aber dabei ist 245 sehr lückenhaft und eigenartig. Ald, 64. 243. 248 gehören eng zusammen, ihnen näher als den anderen Gliedern stehen 52. 119. Die Verwandtschaft zeigt sich meistens in Fehlern und Correcturen. 52 ist von allen Mss. dieser Gruppe am stärksten corrigirt. Es giebt viele Stellen, wo er mit anderen, namentlich mit B, 55 e silentio geht, aber die Beziehung zu A etc. ist trotzdem zweifellos. 58 ist wegen vieler Lücken und Schreibfehler minderwerthig, er weicht ebenfalls öfters von der Gruppe ab. (Vgl. S. 214. 219).

3. Die Klasse 44 etc. steht A etc. sehr nahe und unterscheidet sich davon hauptsächlich durch Correcturen nach der LXX oder der Luciangruppe und durch Auslassungen. 44. 71. 106 stehen in enger Beziehung zu einander und 44 und 71 gehören noch enger zusammen. Sie sind nicht identisch, aber beide sind so weit verstümmelt, dass man sie fast fragmentarisch nennen darf. 71 hat weiter für sich

allein eine auffallende Tendenz, die Bezeichnungen der Gottheit und des Tempels zu verkürzen. 74 hat eine grosse Lücke und ist sonst sehr eigenartig. 120 scheint öfters mit 121 zu gehen, aber deutlicher ist die nahe Verwandtschaft von 121 und 236. Sie sind besonders stark nach der LXX oder der Luciangruppe corrigirt.

4. Die Luciangruppe (19. 108) hat viele scheinbar gute Lesarten, aber sie kommt dabei fast immer in Verdacht, nach der LXX bezw. den Lucian-Mss. von Esra (B) und Neh., dem masoretischen Texte oder willkürlich corrigirt worden zu sein. 19 hat mehrere Lücken und ein grosses Stück ist nicht verglichen worden. Er weicht von 108 öfters ab und scheint sich nicht so eng an die LXX zu schliessen wie jener.

Die Vetus Latina nach dem im Apparate von Holmes und Parsons befindlichen Material steht in sehr naher Beziehung zu der Luciangruppe, vgl. z. B. unten im Apparate 35, 4 (1, 4); 35, 5 (1, 6); 35, 9 (1, 9); 36, 3 (1, 33); 36, 20 (1, 53); 1, 3 (2, 5); 1, 4 (2, 6); 4, 2 (5, 66); 4, 4 (5, 69); 6, 2 (6, 22); 6, 20 (7, 11); 7, 7 (8, 5); 7, 27 (8, 25) (om. μόνος); 8, 23 (8, 53); 9, 3 (8, 68); 9, 6 (8, 72); 9, 9 (8, 77); 10, 5 (8, 92); N 7, 73 (9, 37); N 8, 11 (9, 53). Eine Menge von Stellen sind von mir nicht angeführt.

Die syrische Übersetzung stimmt in 35, 1—9 (1, 1—9) fast genau mit 108 überein, so z. B. in Fällen wie 35, 4 (1, 4); 35, 5 (1, 6); 35, 8 (1, 7). Von da an ist die Verwandtschaft mit der Luciangruppe nicht mehr so eng, aber doch überall zu spüren, z. B. 3, 3 (5, 49) ܡܛܠ ܕܒܒܥܠܕܒܒܘܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܐܪܥܐ ܘܐܬܚܝܠܘ 108 ὅτι ἐν ἔχθρᾳ αὐτοῖς ἦσαν πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς καὶ κατίσχυσαν (ὅτι ἐν ἔχθρᾳ ἦσαν αὐτοῖς καὶ κατίσχυσαν αὐτοὺς πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς); 4, 5 (5, 70) ܠܡܒܢܐ ܘܠܡܫܡܠܝܘ 108 οἰκοδο-

μῆσαι καὶ ἐπιτελεσθῆναι (ἐπιτελεσθῆναι); 5, 5 (6, 6) ܘܐܬܬܩܢ ܠܐܠܗܐ 19. 108 καὶ ὅπως αὐτῷ προσφωνηθῇ (καὶ προσφωνηθῆναι); 5, 6 (6, 7) ܟܬܒܘ 19. 108 ἔγραψαν (ἔγραψε); 7, 2 (8, 1) ܫܠܘܡ 108 Σελλούμ (Σαλήμου); 9, 6 (8, 72) ܡܢ ܣܥܪܐ ܕܪ̈ܝܫܢ ܕܪܝܫܢ 19. 108 ὑπὲρ τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς (ὑπὲρ τὰς κεφαλάς); 10, 2 (8, 89) ܘܗܫܐ ܐܝܬ ܗܘ ܣܒܪܐ ܠܐܝܣܪܐܝܠ ܡܛܠ ܗܠܝܢ 19 (fere), 108. 121 καὶ νῦν (ἐστὶν) ἐλπὶς τῷ Ἰσραὴλ περὶ τούτου (καὶ νῦν ἐστιν ἐπάνω πᾶς Ἰσραήλ) 10, 4 (8, 91) ܩܡ ܥܡܗ ܘܐܡܪܘ ܠܗ ܠܥܙܪܐ 19. 108. 121 add. ἀναστάντες εἶπον πρὸς Ἔσδραν u. s. w.

Es kommt hinzu eine auffallende Beziehung zu B, besonders in den Namenverzeichnissen von Kap. 2 (so weit es im Syr. erhalten ist, cf. unten) und von Kap. 8, z. B. 2, 2 (5, 8) ܒܪܘܠܠܝܐ B Βορολείου (Ῥεελίου); 2, 6 (5, 11) ܬܪ̈ܝܢ B, 55 δύο (δεκαδύο); 2, 7 (5, 12) ܝܘܠܡ ܬܪ̈ܝܢ B, 55 Ἰωλάμου δύο (Ἠλάμ 1254); 2, 8 (5, 12) ܙܟܝ B [55] 70 (45); 2, 12 (5, 13) ܐܪܓܝ B Ἀργαί (Ἀστάδ leg. Ἀσγάδ); 2, 13 (5, 14) ܐܠܦܝܢ ܘܫܒܥܐ B [55. 52] 37 (667); 8, 2 (8, 29) ܦܘܪܘܣ ܛܪܘܣ ܗܘ ܘܛܘܡܘܣ B Φορὸς Ταροσσότομος (Φινεὲς Γηρσών) und ܓܡܠܐܘܣ B Γάμηλος (Γαμαλιήλ) und B, Syr. om. Ἀττούς; 8, 4 (8, 31) ܡܥܬ B, 55 Μαάθ (Φαάθ); 8, 5 (8, 32) ܝܟܢܝܐ B, 55 Ἰεχονίας (Σεχενίας) und ܝܬܝܠܘ B, 55 Ἰεθήλου (Ἰεζήλου); 8, 11 (8, 37) ܒܝܝܪ B Βαιήρ (Βαβί); 8, 14 (8, 40) ܒܢܝ B Βαναί (Βαγώ) u. s. w. und vgl. weiter 8, 27 (8, 56) B, 55, Syr. om. χρυσοειδῆ; 8, 35 (8, 63) B, 236, Syr. om. ταύρους δώδεκα ὑπὲρ παντὸς Ἰσραήλ; N 8, 6 (9, 47) B, 55, Syr. add. ἀμήν u. s. w. Drei merkwürdige Schreibfehler sind besonders hervorzuheben 5, 8 (6, 8) ܒ̈ܬܐ, B οἴκοις (τοίχοις); 7, 10 (8, 7) ܐܦܣܪܣ, B Ἀψάρας (Ἔσδρας); 10, 24 (9, 25) ܒ̈ܢܬܐ, B θυγατέρων (θυρωρῶν).

In einer Reihe von Stellen gehen B, 55. 19. 108, und Syr. zusammen z. B. 7, 15 (8, 13) om. τοῦ Ἰσραήλ; 7, 16 (8, 13) om. θεοῦ nach κυρίου; 7, 21 (8, 19) stellen βασιλεύς

nach Ἀρταξέρξης wie auch [52. 71] ohne ὁ vorher; 7, 23 (8, 21) om. ἐκ πλήθους πάντα; 7, 27 (8, 25) exc. [19] om. τῶν πατέρων μου; 8, 22 (8, 51) ἱππεῖς καὶ πεζούς (πεζούς τε καὶ ἱππεῖς); 9, 1 (8, 66) om. ἀπὸ τῶν ἐθνῶν u. s. w. Vgl. auch 6, 2 (6, 22) ܕܕܘܟܬܐ B [55. 19. 108. XI, 64. 248. 106] τόπος (τόμος); N. 8, 7 (9, 48) ܘܩܠܗ ܕܢܡܘܣܐ ܡܩܪܝܢ ܗܘܘ ܠܟܢܫܗ ܕܥܡܐ, B [55. 108. 121. 245] add. καὶ πρὸς τὸ πλῆθος ἀνεγίνωσκον τὸν νόμον τοῦ κυρίου.

Syr. stimmt aber auch mit anderen Mss. überein z. B. 6, 14 (7, 4) ܥܕܡܐ ܠܫܢܬܐ ܫܬܝܬܐ ܕܕܪܝܘܫ ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ, A etc. exc. [243], 55 add. (fere) ἕως τοῦ ἕκτου ἔτους Δαρείου βασιλέως Περσῶν; 7, 9 (8, 6) ܕܚܡܫܐ 2° 121 πέμπτου (πρώτου); 10, 42 (9, 34) ܘܙܡܪܝ, 74 Ζαμρίς (Ζαμβρίς); 10, 43 (9, 35) ܢܘܚܡܐ 55, A, 52. 119 (fere) Νοομά (Ὀομά) u. s. w.

Ich habe folgende Lücken im Syr. notirt: 1, 8 (2, 10) ἐξενέγκας — — — βασιλεύς; 2, 16 (5, 15) bis 2, 62 (5, 39) inclusive; 2, 63 (5, 40) om. Ἀτθαρίας; 5, 1 (6, 1) ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ — — βασιλείας; 5, 13 (6, 16) χώρας — — — Κῦρος; 9, 1 (8, 66) καὶ Ἰδουμαίων; 10, 30 (9, 31) Λακκοῦνος — — Ματθανίας dafür nur ܐܠܣܣܘܣ; N. 7, 73 (9, 37) καὶ ἐν τῇ χώρᾳ.

In den Eigennamen findet man viele Verstümmelungen und Schreibfehler, auch sonst lässt sich die Hand des Abschreibers deutlich erkennen.

Der Werth der syr. Übersetzung für die Wiederherstellung des Textes wird gering sein, da wahrscheinlich ein sehr stark corrigirter griechischer Text zu Grunde liegt. Mit gelehrtem Rathen reducirt er ebenso wie der syr. Übersetzer des I. Maccabäerbuchs die griechischen Eigennamen auf solche der Peschita; so setzt er z. B. 2, 3 (5, 9) פרין (statt פרעש) für Φόρος. In dieser Hinsicht ist ihm also nirgends zu trauen.

Übersetzungs-Art.

Es ist öfter vermutet worden, dass unser Verfasser sich einer griechischen Übersetzung des Esrabuchs bediente, und an einigen Stellen kann man eine Bestätigung dieser Vermutung zu finden glauben. Jedenfalls aber liegt direct oder indirect eine Übersetzung vor, die gewisse Schlüsse auf ihre hebr. Vorlage erlaubt. Im Vergleich mit der LXX bemerkt man ein freieres, weniger mechanisches Verfahren. Mit grösserer Freiheit werden Artikel und Pronomen zugesetzt und weggelassen; häufiger wird die hebr. Parataxis in eine Hypotaxis aufgelöst. Verba passiva werden öfter für activa gesetzt. Oft findet eine Verkürzung statt und die Wortstellung wird geändert. Die Conjunctionen sind ebenfalls sehr willkürlich behandelt. Sie werden hinzugefügt, wo sie im hebr. fehlen, und umgekehrt. כל bleibt 21 mal unübersetzt; 1, 2 (2, 3); 1, 6 (2, 8) wird es umschrieben. πᾶς wird 19 mal hinzugefügt und ὅλος einmal. In 3, 8 (5, 54); 4, 3 (5, 67) (cf. 4, 9. 10); 4, 17 (2, 21); 7, 18 (8, 16) übergeht er שאר. 1, 5 (2, 7); 4, 1 (5, 63); 10, 9 (9, 5) fügt er ein erklärendes φυλή hinzu, ebenso in der Anrede an den König ein κύριος 6 mal 4, 11 (2, 16); 4, 12 (2, 17); 4, 14 (2, 18); 4, 16 (2, 20); 5, 8 (6, 8); 5, 17 (6, 21)).

יהוה und אלהים werden nicht scharf unterschieden, aber mit Vorliebe wird κύριος gesetzt (dies geschieht noch öfter im Syrer). So haben wir für אלהים θεός 34 mal, κύριος 59 mal und 23 mal bleibt es unübersetzt; 5 mal wird θεός zugethan. Für יהוה steht κύριος 55 mal, θεός 4 mal und 5 mal bleibt es unübersetzt; κύριος wird 23 mal zugethan. Für ארני N. 8, 10 (9, 52) haben wir κύριος und 10, 3 (8, 90) in der Anrede an Esra wird es ausgelassen oder umschrieben.

Die folgenden Beispiele werden die Verschiedenheit der

Übersetzung der ausführlicheren Bezeichnungen der Gottheit klar machen. —

יהוה אלהי ישראל] κύριος θεὸς Ἰσραήλ 36, 13 (1, 46); 4, 1 (5, 64)), κύριος Ἰσραήλ 1, 3 (2, 5); 4, 3 (5, 68); 9, 15 (8, 86), θεὸς Ἰσραήλ 7, 6 (8, 3 44 etc. exc. [120. 121] add. κ.), κύριος 6, 21 (7, 13).

אלהים אלהי ישראל] κύριος θεὸς Ισραήλ 6, 22 (7, 15 s. A.)

אלהי ישראל] θεὸς Ἰσραήλ 3, 2 (5, 47); θεὸς Ἰσραὴλ κύριος 8, 35 (8, 63 s. A.), κύριος θεὸς Ἰσραήλ 5, 1 (6, 1); 6, 14 (7, 4); 9, 4 (8, 69 s. A.), κύριος Ἰσραήλ 7, 15 (8, 13 s. A.).

אלהא די בירושלם] κύριος θεὸς Ἰσραήλ 6, 18 (7, 9).

יהוה אלהי אבתי־] κύριος θεὸς τῶν πατέρων 7, 27 (8, 25 s. A.), 10, 11 (9, 8)), κύριος κύριος πατέρων 8, 28 (8, 57 s. A.), θεὸς πατέρων 36, 15 (1, 48 s. A.).

יהוה האלהים הגדול] κύριος θεὸς ὕψιστος θεὸς σαβαὼθ παντοκράτωρ N 8, 6 (9, 46).

יהוה אלהי השמים] κύριος τοῦ Ἰσραὴλ κύριος ὁ ὕψιστος 1, 2 (2, 3 s. A.).

אלה שמיא וארעא] κύριος ὁ κτίσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν 5, 11 (6, 12).

אלה שמיא] θεὸς ὕψιστος 6, 10 (6, 30); 7, 21 (8, 19); 7, 23 (8, 21); κύριος τοῦ Ἰσραὴλ ὁ οὐράνιος 5, 12 (6, 14); θεός 7, 23 (8, 21); κύριος 6, 9 (6, 28); 7, 12 (8, 9).

Die Ausdrücke כיד־י" אל" על 7, 6 (8, 4); 7, 28 (8, 27); 8, 31 (8, 60 ohne יהוה) und כיד־אל" הטובה 7, 9 (8, 6); 8, 18 (8, 46), oder יד־אל" עלי לטובה 8, 22 (8, 52) (cf. Neh. 2, 8. 18) sind sehr verschieden wiedergegeben, aber nur in 7, 6 (8, 4) sehr ungetreu (s. A.).

Die Bezeichnungen des Tempels und der heiligen Geräthe sind ebenfalls sehr mannigfaltig wiedergegeben.

בית אלהים] τὸ ἱερόν 35, 8 (1, 8); 4, 24 (2, 25); 7, 24 (8, 22); 10, 1 (8, 88); 10, 6 (9, 1); 10, 9 (9, 6); τὸ ἱερὸν

τοῦ θεοῦ; 3, 8 (5, 54); 7, 19 (8, 17); 7, 20 (8, 17); τὸ ἱερὸν τοῦ κυρίου 1, 4 (2, 6); 6, 17 (7, 7 s. A.); 7, 16 (8, 13); 8, 30 (8, 59)'; 8, 36 (8, 64 s. A.); 9, 9 (8, 78 s. A.); ὁ οἶκος τοῦ κυρίου 36, 19 (1, 52)?; 3, 9 (5, 56)?; 5, 2 (6, 2); 5, 8 (6, 8); 5, 16 (6, 19); 5, 17 (6, 21); 6, 3 (6, 23); 6, 5 (6, 25); 6, 7 (6, 26 2°); 6, 8 (6, 27); 6, 12 (6, 32); 8, 17 (8, 45); 8, 25 (8, 55); 8, 33 (8, 61); ὁ οἶκος 2, 68 (5, 43); 5, 13 (6, 16); ὁ ναὸς τοῦ κυρίου 5, 15 (6, 18); ἐν τῷ εἰδωλείῳ 1, 7 (2, 9); ἐκεῖ 6, 5 (6, 25); om. בית 36, 18 (1, 51); 5, 14 (6, 17); 6, 22 (7, 15); 7, 17 (8, 15); 7, 23 (8, 21); om. 6, 7 (6, 26); 6, 16 (7, 6); siehe ausserdem 4, 3 (5, 67); 9, 8 (8, 76).

בית יהוה] οἶκος κυρίου (κυρίῳ) 1, 5 (2, 7); 3, 11 (5, 59); 8, 29 (8, 58, viele θεοῦ); τὸ ἱερὸν κυρίου 35, 2 (1, 2); 36, 14 (1, 47); τὸ ἱερὸν θεοῦ 2, 68 (5, 43); ὁ οἶκος αὐτοῦ 7, 27 (8, 25); om. בית 36, 10 (1, 43); 36, 18 (1, 51); 1, 7 (2, 9); 3, 8 (5, 56).

בית יהוה אלהי ישראל] ὁ οἶκος τοῦ κυρίου τοῦ Ἰσραήλ 1, 3 (2, 5).

היכל יהוה] ὁ ναὸς τοῦ κυρίου 3, 10 (5, 56); ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ 3, 6 (5, 52); add. ναὸς (A etc. exc. [52] οἶκος) τοῦ θεοῦ 3, 8 (5, 55).

היכל ליהוה אל" ישראל] ναὸς τῷ κυρίῳ θεῷ Ἰσραήλ 4, 1 (5, 64).

היכל] ναός 36, 7 (1, 39); 5, 14 (6, 17); 5, 14 (6, 17); 5, 15 (6, 18); οἶκος 5, 14 (6, 17); 6, 5 (6, 25); 6, 5 (6, 25).

בית מקדש] τὸ ἅγιον τοῦ ἱεροῦ 36, 17 (1, 50).

כלי בית יהוה τὰ ἱερὰ σκεύη τοῦ κυρίου 36, 7 (1, 39); 1, 7 (2, 9 nach A etc. s. A.).

כלי חמדת בית יהוה τὰ ἱερὰ σκεύη τοῦ κυρίου 36, 10 (1, 43).

אצרות בית יהוה αἱ κιβωτοὶ (A etc. τὰ σκεύη κιβωτοῦ) τοῦ κυρίου 36, 18 (1, 51).

כלי בית האל" τὰ ἱερὰ σκεύη τοῦ κυρίου 36, 18 (1, 51).

הכלים תרומת בית אל״ τὰ ἱερὰ σκεύη τοῦ οἴκου τοῦ κυρίου 8, 25 (8, 55); zu כלים vgl. weiter 36, 19 (1, 53) 8, 26 (8, 56).

מאניא די בית אלהא τὰ ἱερὰ σκεύη 5, 14 (6, 17); τὰ ἱερὰ σκεύη τοῦ οἴκου κυρίου 6, 5 (6, 25).

מאניא τὰ ἱερὰ σκεύη τοῦ κυρίου 7, 19 (8, 17 s. A.) (cf. 36, 18 (1, 51)).

על מלאכת בית יהוה ἐπὶ τῶν ἔργων τοῦ κυρίου 3, 8 (5, 56).

על עבידת אלהא די בירושלם ἐπὶ τῶν ἔργων κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ 6, 18 (7, 9).

במלאכת בית האלהים אלהי ישראל ἐπὶ τὰ ἔργα κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ 6, 22 (7, 15).

המלאכה בבית האלהים εἰς τὰ ἔργα ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ κυρίου (viele θεοῦ s. A.) 3, 9 (5, 56).

add. τὰ ἱερὰ ἔργα 2° 6, 14 (7, 2. 3).

Ein entsprechendes Verfahren finden wir, wo die Rede ist von den göttlichen Worten, Befehlen und Gesetzen.

דבר יהוה τὸ πρόσταγμα τοῦ κυρίου 35, 6 (1, 6); ῥῆμα κυρίου 1, 1 (2, 1).

בדברי אל״ ישראל ἐπὶ τῷ ῥήματι κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ 9, 4 (8, 69).

דברי מצות יהוה וחקיו על ישראל ὁ νόμος κυρίου 7, 11 (8, 8).

מן טעם אלהי ישראל διὰ προστάγματος κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ 6, 14 (7, 4).

מן טעם אלה שמיא] κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον 7, 23 (8, 21).

דתי אל״] ὁ νόμος τοῦ θεοῦ 7, 25 (8, 23); 7, 26 (8, 24).

בדת אלהך די בידיך] ἀκολούθως ᾧ ἔχει ἐν τῷ νόμῳ κυρίου 7, 14 (8, 12).

דתא די אלה שמיא] ὁ νόμος κυρίου 7, 12 (8, 9); ὁ νόμος τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου 7, 21 (8, 19).

מצות] ὁ νόμος 9, 14 (8, 84), τὰ προστάγματα 9, 10 (8, 79).

מצות אל״] ὁ νόμος κυρίου 10, 3 (8, 90).

בספר בתורת האלהים] ὁ νόμος κυρίου? N 8, 8 (9, 48 s. A.).

ספר תורת משה] ὁ νόμος Μωυσέως N 8, 1 (9, 39).

ספר התורה] ὁ νόμος N 8, 3 (9, 41).

דברי התורה] ὁ νόμος N 8, 9 (9, 50).

תורת יהוה] ὁ νόμος κυρίου 35, 26 (1, 31); 7, 10 (8, 7 s. A.).

תורת משה] τὸ βιβλίον Μωυσέως 3, 2 (5, 48); ὁ νόμος Μωυσέως 7, 6 (8, 3).

ספר משה] τὸ βιβλίον Μωυσέως 35, 12 (1, 10); 6, 18 (7, 9) (cf. 6, 16 (7, 6)).

תורה] om. 10, 3 (8, 90); ὁ νόμος κυρίου N 8, 7 (9, 48); (add. ὁ νόμος N 8, 2 (9, 40); N 8, 4 (9, 42)).

ספר] τὸ βιβλίον τοῦ νόμου N 8, 5 (9, 45 s. A.).

ככתוב] ὡς ἐπιτέτακται ἐν τῷ νόμῳ 3, 4 (5, 50).

בשם אלה ישראל] ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ϑεοῦ Ἰσραήλ 5, 1 (6, 1).

Übrigens wird die Übersetzungsart des Autors noch durch folgende Beispiele charakterisirt: In 9, 11 (8, 80) steht τὰ ἀλλογενῆ für עמים und in 9, 1 (8, 66); 9, 2 (8, 67) τὰ ἀλλογενῆ ἔϑνη. In 10, 3 (8, 90) haben wir ἀλλογενῆ als Zuthat, sonst steht es für נכריות (10, 2 (8, 89); 10, 10 (9, 7); 10, 11 (9, 9); 10, 14 (9, 12); 10, 17 (9, 17); 10, 18 (9, 18); 10, 44 (9, 36)); עלה wird 35, 12 (1, 10); 35, 14 (1, 13) ausgelassen, sonst dafür ϑυσία 35, 16 (1, 16); 3, 3 (5, 49); 3, 4 (5, 50); 3, 6 (5, 52); 8, 35 (8, 63); 8, 35 (8, 63); ὁλοκαύτωσις 3, 2 (5, 48); ὁλοκαύτωμα 3, 3 (5, 49); προσφορά 3, 5 (5, 51); כנת wird in 4, 7 (2, 15); 4, 23 (2, 25) durch οἱ τούτοις συντασσόμενοι, in 4, 17 (2, 21) οἱ συντασσόμενοι, in 4, 9 (2, 16) durch ἡ βουλὴ αὐτῶν und in 5, 3 (6, 3); 5, 6 (6, 7); 6, 6 (6, 26); 6, 13 (7, 1) durch οἱ συνέταιροι wiedergegeben; an zwei Stellen wurde vielleicht רכש statt רכוש gelesen,

namentlich 1, 4 (2, 6); 1, 6 (2, 8); (s. A. und cf. 8, 21 (8, 50); 10, 8 (9, 4)). Für עבר נהרה steht richtig dem Sinne nach ἡ κοίλη Συρία καὶ Φοινίκη 4, 16 (2, 20); 4, 20 (2, 23); 6, 8 (6, 28); 6, 13 (7, 1); 8, 36 (8, 64 B, 55. 19. 108 om. κοίλη) oder einfach Συρία καὶ Φοινίκη 4, 17 (2, 21); 5, 3 (6, 3); 5, 6 (6, 7); 6, 6 (6, 26); 7, 21 (8, 19); 7, 25 (8, 23); מנדה בלו והלך war entweder missverstanden oder in einer unerlaubten Weise verkürzt: 4, 13 (2, 18) φορολογία, 4, 20 (2, 23) φορολογέω (d. h. mit יהב), 7, 24 (8, 22) μηδὲ μία φορολογία μηδὲ ἄλλη ἐπιβουλή (245 ἐπιβολή) und vgl. dazu 6, 8 (6, 28) wo φορολογία für מדה allein steht; נדב wird gewöhnlich im Sinne von נדר übersetzt, so durch εὐχή 1, 4 (2, 6); 8, 28 (8, 57); (vgl. 1, 6 (2, 8) במנדנות (בנדבות?)), durch εὔχομαι 2, 68 (5, 43); 3, 5 (5, 52); 7, 15 (8, 13), durch ἐπαγγελία 35, 7 (1, 7). An drei Stellen dagegen liegt in freier Form die richtige Deutung vor, 1, 6 (2, 8) על כל התנדב] πολλῶν ὧν ὁ νοῦς ἠγέρθη (d. h. gemäss aller Freiwilligkeit?), 7, 13 (8, 10) די כל מתנדב] τοὺς βουλουμένους * αἱρετίζοντας, 7, 16 (8, 13) עם התנדבות] σὺν τῷ δεδωρημένῳ; נולו 6, 11 (6, 31) ist eben so wenig verstanden als im Falle von Da. 2, 5; 3, 29 (cf. 2 Kö. 10, 27). פליטה ist ebenfalls missverstanden und überall durch ῥίζα übersetzt (9, 8 (8, 75); 9, 13 (8, 84); 9, 14 (8, 85); 9, 15 (8, 86)). אשיא scheint in 5, 16 (6, 19) und vielleicht auch in dem eigenthümlichen Ausdruck καὶ ναὸν ὑποβάλλονται 4, 12 (2, 17) richtig gedeutet zu werden, aber in 6, 3 (6, 23) liegt wahrscheinlich eine Verwechselung mit einer Bildung von אש vor.

Die Bedeutung von אשרנא war vermuthlich gerathen 5, 3 (6, 4); 5, 9 (6, 10); so gleichfalls die von כספיא 8, 17 (8, 44).

Dass אפרסכיא (5, 6 (6, 7); 6, 6 (6, 26)) als Amtstitel in ἡγεμών eine passende Übersetzung gefunden hat, ist sehr zu bezweifeln. Man konnte eher denken, es stehe in Be-

ziehung mit dem Völkernamen אפרסתכיא 4, 9 (2, 16) (cf. auch אפרסיא 4, 9).

מדינה wird in 4, 15 (2, 19) scheinbar durch πόλις wiedergegeben, sonst steht wie gewöhnlich χώρα dafür 5, 8 (6, 8); 6, 2 (6, 22); 7, 16 (8, 13) und in 2, 1 (5, 7) γῆ. Im Targum steht es mehrmals für Stadt und ist so vielleicht hier vom Übersetzer verstanden. Immerhin scheint das Wort nicht ganz gut in den Zusammenhang zu passen und kommt in der Wiederholung von 4, 19 (2, 23) nicht vor, auch nicht in 4, 13 (2, 18). Sodann haben wir kein aram. Äquivalent für καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἀποστάται. Deshalb liegt es nahe, מרדין als ursprüngliche Lesart zu vermuthen.

Wörter, die im alten Testament nur in unserem Buche vorkommen, sind folgende:

ἀποσημαίνω — 5, 5 (6, 6) (A, Ald, 64 etc. exc. 245 ὑποση-)
ἀναγνώστης — (ספר) 7, 11 (8, 8); 7, 12 (8, 9); 7, 21 (8, 19); N 8, 1 (9, 39); N 8, 4 (9, 42); N 8, 9 (9, 49); (zur Bedeutung dieses Titels siehe Prolog zu Jesus Sirach).
ἀναμφισβητήτως — (A — βητως) 6, 9 (6, 29)
βιβλιοφυλάκιον — 5, 17 (6, 20); 6, 1 (6, 22)
γενικός — 2, 62 (5, 39)
ἐκπαίζω — 36, 16 (1, 49)
ἐμφυσιόω — N 8, 7. 8 (9, 48); N 8, 12 (9, 55)
ἐπικινέω — 9, 4 (8, 69)
ἐπιστατέω — 6, 14 (7, 2)
ἱερόδουλος — 35, 3 (1, 3); 2, 43 (5, 29); 2, 58 (5, 35); 7, 7 (8, 5); 7, 24 (8, 22); 8, 20 (8, 48)
ἱεροστάτης — 6, 14 (7, 2)
ἱεροψάλτης — 35, 15 (1, 14); 2, 41 (5, 27); 2, 70 (5, 45); 7, 7 (8, 5); 7, 24 (8, 22); 10, 24 (9, 24)
ἱστορέω — 35, 25. 27 (1, 31); 36, 8 (1, 40)
μεριδαρχία — 35, 5 (1, 5); 35, 12 (1, 10); — (5, 4); 8, 1 (8, 28)
ὀνοματογραφία — 5, 10 (6, 11); 8, 20 (8, 48)

πραγματικός — 7, 24 (8, 22)
προπομπή — 8, 22 (8, 51)
συμβραβεύω — 10, 15 (9, 14)
συνεξορμάω — 7, 14 (8, 11)
ὑπαγορεύω — 6, 9 (6, 29)
ὑπομνηματίζω — 6, 2 (6, 22); (cf. 4, 15 (2, 18))

Seltene, meistens nur in den apokryphischen Büchern vorkommende Wörter sind:

ἀκολούθως — 3, 2 (5, 48); 4, 3 (5, 68); 6, 16 (7, 6); 6, 18 (7, 9); 7, 14 (8, 12); 2 Mak. 6, 23
ἀναπλήρωσις — 36, 21 (1, 54); Da. 9, 2; 12, 13; Th. Da. 12, 13
ἀνιερόω — 10, 8 (9, 4) (cf. Esra B 10, 8) 3 Mak. 7, 20
ἀποτελέω — 4, 5 (5, 70); 2 Mak. 15, 39
δαπάνημα — 6, 4 (6, 24); 2 Mak. 3, 3; 11, 31
δευτέριος — (s. A.) 35, 24 (1, 29); Aq. Dtn. 28, 57
διαγορεύω — 3, 2 (5, 48); Sus. 61
δυσσέβημα — 36, 16 (1, 49); 2 Mak. 12, 3
δυσσέβεια — 36, 8 (1, 40); 2 Mak. 8, 33 (Ald, etc. (s. A.) δυςφημία, 1 Mak. 7, 38; 3 Mak. 2, 26).
εἰδωλεῖον — 1, 7 (2, 9); Da. 1, 2; Bel 10; 1 Mak. 1, 47; 10, 83.
εἴργω — 4, 4 (5, 69); 4, 5 (5, 70); 3 Mak. 3, 17; Aq. Ps. 118 (119) 101
ἐπανόρθωσις — 8, 22 (8, 52); 1 Mak. 14, 34
ἐπιορκέω — 36, 13 (1, 46); Sap. 14, 28
ἐσθής — 9, 3 (8, 68); 9, 5 (8, 70); 2 Mak. 8, 35; 11, 8; Sm. Thr. 4, 14
εὐθαρσής — 7, 28 (8, 27); 2 Mak. 8, 21; 3 Mak. 1, 7
εὐπρεπῶς — 35, 10 (1, 10); Sap. 13, 11
εὐφυής — 7, 6 (8, 3); Sap. 8, 19; 2 Mak. 4, 32
κατατίλλω — 9, 3 (8, 68); Aq. Sm. Th. Ez. 23, 34
μεταγενέστερος — 7, 1 (8, 1); Sm. Ps. 47 (48), 14
παραλείπω — 7, 10 (8, 7); 1 u. 2 Chr. tit. und subscr., 3 Mak. 1, 19. 20; Sm. Job. 14, 19

πειθαρχέω — 10, 3 (8, 90); Sir. 30, 38; Da. 7, 27
προπράσσω — 35, 27 (1, 31); 3 Mak. 6, 27
σύννοος — 9, 3 (8, 68); Sm. Da. 4, 16
ὑπομνηματισμός 4, 15 (2, 19) und LXX (cf. 6, 2 (6, 22)); 2 Mak. 2, 13; 4, 23.

σημαίνω 1, 2 (2, 4) gewöhnlich „signum do“ kommt niemals sonst als Äquivalent für פקד vor.

τυγχάνειν εὐιλάτου 8, 23 (8, 53), εὐίλατος sonst nur Ps. 98, 8.

ἡ ἱερὰ ἐσθής 9, 3 (8, 68); 9, 5 (8, 70); ἐσθής nur 2 Mak. 8, 35; 11, 8; Sm. Thr. 4, 14.

λαμβάνειν χρόνον 10, 14 (9, 12) nur hier im A. T. (cf. καιρὸν λαμβάνειν 2 Mak. 4, 32; 14, 5).

ἀνιερόω für חרם nur hier (10, 8 (9, 4) (cf. 3 Mak. 7, 20)).

Der Gebrauch von προσφωνέω, das nur 2 Ma. 15, 15 und als Var. 2 Chr. 29, 28 ausser unserem Buche vorkommt, ist bemerkenswerth. In 4, 14 (2, 18) steht es für שלחנא והודענא, in 5, 5 (6, 6) für יתיבון נשתונא und in 5, 17 (6, 21) für ישלח.

II.[1]

II Chr. XXXV et XXXVI 1, 21 (1, 1—55).

1. ויעש * * * וישחטו] (1, 1) καὶ ἤγαγεν (sic com. 17) * * * καὶ ἔθυσαν (sic B, 55, A, 58: ceteri ἔθυσε: A add. οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ).

[1] Alle Abweichungen von B sind angegeben, aber auf gleichgültige Schreibfehler und den Itacismus ist keine Rücksicht genommen. Übrigens habe ich in gleichgültigen Fällen den Artikel und das possessivisch gebrauchte Pronomen (= hebr. Nominalsuffix) ignorirt. Wo weitere Schreibfehler und unwichtige Varianten in den Namensverzeichnissen vorhanden sind, habe ich das durch ein Sternchen (*) angedeutet. Man möge weiter s. 211 Anmerk. 1) nachsehen.

2. ויחזקם לעבודת בית יהוה] (1, 2) ἐστολισμένους (cf. 3, 10 (5, 57); 6, 18 (7, 9)) ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ κυρίου.

3. המבונים לכל ישראל הקדושים ליהוה תנו את ארון הקדש] (1, 3) ἱεροδούλοις τοῦ Ἰσραὴλ ἁγιάσαι αὐτοὺς τῷ κυρίῳ ἐν τῇ θέσει τῆς ἁγίας κιβωτοῦ τοῦ κυρίου.

מלך ישראל] ὁ βασιλεύς.

עבדו * * ואת עמו] (1, 4) λατρεύετε (108 λειτουργήσατε) * * καὶ θεραπεύετε τὸ ἔθνος αὐτοῦ.

4. והכונו לבית אבתיכם במחלקותיכם בכתב דויד מלך ישראל ובמכתב] καὶ ἑτοιμάσατε (cf. com. 6. 13. 15) κατὰ τὰς πατριὰς καὶ τὰς φυλὰς (cf. com. 10 et 6, 18 (7, 9)) ὑμῶν (108 nil nisi καὶ ἑτοιμάσατε τὸν οἶκον τῶν πατρίων ὑμῶν κατὰ τὰς ἐφημερίας ὑμῶν V. L. C.[1] et componite domus cognationum vestrarum secundum vices dierum vestrorum) κατὰ τὴν γραφὴν Δαυὶδ βασιλέως Ἰσραὴλ (Δαυὶδ κ. τ. λ. 44 etc. βασιλέως Δαυὶδ ὃς ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραήλ (44 Ἰερουσαλήμ)) καὶ κατὰ τὴν μεγαλειότητα.

5. לפלגות בית האבות לאחיכם בני העם וחלקת בית אב ללוים׃] (1, 5) κατὰ τὴν μεριδαρχίαν τὴν πατρικὴν ὑμῶν τῶν Λευιτῶν τῶν (44. 74. 106. 120. 134 om.) ἔμπροσθεν τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν υἱῶν Ἰσραὴλ (1, 6) ἐν τάξει, (κατὰ τὴν κ. τ. λ. 108 κατὰ τὰς διαιρέσεις οἴκων πατριῶν ὑμῶν τῶν Λευιτῶν τῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ μερὶς οἴκου πατριᾶς τοῖς Λευίταις ἐν τάξει: V. L. C. secundum divisiones principatus cognationum vestrarum, Levitarum fratrum vestrorum filiorum Israel, qui ante vos fuerunt. Et pars domus cognationis Levitis).

6. ושחטו * והתקדשו והכינו * לעשות * * ביד משה׃] θύσατε

[1] V. L. C. = Vetus Latina ex Ms. Colbertino.

(Ald. 64. 121. 236 θυσιάσατε: 44 etc. (exc. 121. 236) θυμιάσατε) * καὶ τὰς θυσίας ἑτοιμάσατε * καὶ ποιήσατε τὸ πάσχα (52. 44 etc. exc. [236] om.) * * τὸ δοθὲν τῷ Μωυσῇ.

7. וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים לכל הנמצא למספר] (1, 7) καὶ ἐδωρήσατο (cf. 7, 16 (8, 13); 8, 25 (8, 55)) Ἰωσίας τῷ λαῷ τῷ εὑρεθέντι ἀρνῶν καὶ ἐρίφων.

אלה מרכוש המלך:

8. ושריו לנדבה * * הרימו] ταῦτα (71 etc. exc. [121] pr. καί) ἐκ τῶν βασιλικῶν ἐδόθη κατ' ἐπαγγελίαν (108 καὶ ἐδόθη ταῦτα ἐκ τῆς ὑπάρξεως τοῦ βασιλέως, καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτοῦ ἀπήρξαντο: cf. V.L.C.)

ויחיאל * * נתנו לפסחים אלפים] (1, 8) καὶ ἔδωκεν * * καὶ Ἡσύηλος (sic B*, A et fere 55, XI, 119: 245 Ἡούηλ: 108 Ἰωήλ: [ceteri] Συῆλος) * * * εἰς πάσχα πρόβατα δισχίλια.

9. וכוננׄיהו * * אחיו וחשביהו ויעיאל ויוזבד שרי הלוים] (1, 9) καὶ Ἰεχονίας (108 Βαναίας: V. L. C. et Jechonias et Baneas: cf. 2 Chr. 31, 13) * * ὁ ἀδελφὸς (245. 44. 71 om.: 121. 236. 108 add. αὐτοῦ: V.L.C. fratres ejus) καὶ Ἀσαβίας (sic [XI, 52] 108: ceteri (exc. 245 om.) Σαβίας) καὶ Ὀχίηλος (A[a?], XI, 58, (et fere 245, 2 C. S.) Ὀζίηλος: 44 etc. Ἀχίηλος) καὶ Ἰωρὰμ (cf. 1 Chr. 3, 11) χιλίαρχοι.

חמשת אלפים * * חמש מאות:] πρόβατα πεντακισχίλια (B χίλια: XI πεντακόσια) * * ἑπτακοσίους (245 τριακοσίους).

10. ותכון העבודה ויעמדו הכהנים על עמדם והלוים על מחלקותם כמצות המלך:] (1, 10) καὶ ταῦτα τὰ γενόμενα (καὶ ταῦτα κ. τ. λ. A etc. (exc. 245 (L)) 44 etc. τούτων γενομένων) εὐπρεπῶς ἔστησαν οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται, ἔχοντες τὰ ἄζυμα κατὰ τὰς φυλάς.

11. om. in toto.

12. ויסירו העלה לתתם] καί ‎לבקר:‎ * * * * לבני] ἔμπροσθεν * * * * τὸ πρωινόν.
13. ויריצו ובצלחות * * בסירות] (1, 11) ἐν τοῖς χαλκίοις * * μετ' εὐωδίας (leg. εὐοδίας) καὶ ἀπήνεγκαν.
14. ואחר * * * כי הכהנים בני אהרן בהעלות העולה והחלבים עד ולכהנים * * * לילה] (1, 12) μετὰ δὲ ταῦτα * * * ἀδελφοῖς αὐτῶν υἱοῖς Ἀαρών (1, 13) (44. 74. 119 om. com. 13 in toto) οἱ γὰρ ἱερεῖς ἀνέφερον τὰ στέατα ἕως ἀωρίας * * * καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἀδελφοῖς αὐτῶν.
15. על מעמדם * * * והימן וידתון חוזה המלך] (1, 14) ἐπὶ τῆς τάξεως αὐτῶν * * * καὶ Ζαχαρίας (Ald. Ἀζαχαρίας) καὶ Ἐδδινοῦς (119 Ἐλδινοῦς: 58 Ἐδαινοῦς: 236 Ἐδδιδοῦς: V. L. C. Sebecton) ὁ (οἱ) παρὰ (leg. προφήτης, — αι: V. L. C. ὁ παρὰ κ. τ. λ. prophetae regis, et principes) τοῦ βασιλέως.
אין להם לסור מעל עבדתם * * * * להם:] (1, 15) οὐκ ἔστι παραβῆναι ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ ἐφημερίαν * * * * αὐτοῖς (B, 55, Ald, 64. 243. 248. 108 ἑαυτοῖς).
16. ותכון כל עבודת יהוה * * * והעלות עלות] (1, 16) καὶ συνετελέσθη τὰ τῆς θυσίας τοῦ κυρίου (A τῷ κυρίῳ) * * * καὶ προσαχθῆναι (A etc. exc. [58. 245]] προσενεχθῆναι) τὰς θυσίας.
18. וכל יהודה וישראל הנמצא ויושבי ירושלם:] (1, 19) καὶ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ πᾶς (71 etc. (44 L) πάντες (οἱ) υἱοί) Ἰσραὴλ ὁ εὑρεθεὶς (A etc. (exc. [52] 245 (L)) 71 etc. (except. 44 (L), [236]) οἱ εὑρεθέντες) ἐν τῇ κατοικήσει (71 etc. (44 L) κατοικησίᾳ) αὐτῶν ἐν Ἰερουσαλήμ.
19. למלכות יאשיהו] (1, 20) βασιλεύοντος Ἰωσίου (sic 7, 1 (8, 1) cf. 1, 1 (2, 1) etc.).
19 fin. add. (1, 21) καὶ ὠρθώθη τὰ ἔργα Ἰωσίου ἐνώπιον τοῦ κυρίου αὐτοῦ ἐν καρδίᾳ πλήρει (A, B[ab], 58

πλήρεις) εὐσεβείας, (I, 22) καὶ τὰ κατ' αὐτὸν δὲ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις, περὶ τῶν ἡμαρτηκότων καὶ ἠσεβηκότων (55 om. κ. ἠσ.) εἰς τὸν κύριον παρὰ πᾶν ἔθνος καὶ βασιλείαν, καὶ ἃ (A, XI, 52. 58. 44 etc. om.) ἐλύπησαν αὐτὸν ἐν αἰσθήσει (ἐν αἰσθήσει B [55. 108] ἔστιν: forte leg. ἔτι?) καὶ οἱ λόγοι τοῦ κυρίου ἀνέστησαν ἐπὶ Ἰσραήλ.

20. אחרי כל זאת אשר הכין יאשיהו את הבית עלה נכו * * להלחם בכרכמיש] (I, 23) καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν πρᾶξιν ταύτην Ἰωσίου συνέβη Φαραὼ * * ἐλθόντα πόλεμον ἐγεῖραι ἐν Χαρκ(χ)αμύς (A Καλχαμύς: 58 Χαρκαμοις).

21. וישלח אליו מלאכים * * * * לא עליך אתה היום כי אל בית מלחמתי] (I, 24) καὶ διεπέμψατο πρὸς αὐτὸν βασιλεὺς Αἰγύπτου * * * * (I, 25) οὐχὶ πρὸς σὲ ἐξαπέσταλμαι ὑπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ, ἐπὶ γὰρ τοῦ Εὐφράτου ὁ πόλεμός μού ἐστιν (44. 121 om. μου: 245 om. μού ἐστιν v. infra).

ואלהים אמר לבהלני חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך:] καὶ νῦν κύριος μετ' ἐμοῦ ἐστίν· καὶ κύριος μετ' ἐμοῦ ἐπισπεύδων ἐστίν (74 om. in toto: 245, V.L.C. om. καὶ νῦν * * ἐστι 1°: 44 om. καὶ κύριος κ. τ. λ.: 58 om. μετ' ἐμοῦ 2° κ. τ. λ.: pro μετ' ἐμοῦ 2° κ. τ. λ. habet 108 καὶ κύριός ἐστιν ὁ ἐπισπεύδων με: 71 om. καὶ κύριος κ. τ. λ. exc. ἐπισπεύδων) ἀπόστηθι (Ald, 243. 248. 44 etc. add. ἀπ' ἐμοῦ), καὶ μὴ ἐναντιοῦ τῷ κυρίῳ.

22. ולא הסב יאשיהו פניו ממנו כי להלחם בו התחפש ולא שמע אל דברי נכו מפי] (I, 26) καὶ οὐκ ἀπέστρεψεν ἑαυτὸν Ἰωσίας ἐπὶ τὸ ἅρμα αὐτοῦ (A, Ald, XI, 64. 245. 248 ἑαυτοῦ: ἑαυτὸν * ἐπὶ κ. τ. λ. 108 τὸ ἅρμα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ), ἀλλὰ πολεμεῖν αὐτὸν ἐπεχείρει, οὐ προσέ-

χων ῥήμασιν Ἰερεμίου προφήτου ἐκ (Ald, 64. 243. 248 διά) στόματος.

ויבא להלחם בבקעת מגדו׃] (1, 27) ἀλλὰ συνεστήσατο πρὸς αὐτὸν πόλεμον ἐν τῷ πεδίῳ Μαγεδδώ (119 Μαγεδδαοῦς: Ald, 243. 248 Μετεδδαοῦς: A, XI, (52 fere), 58. 64. 245 Μεταεδδαοῦς: B, 55 Μεταaδδοῦς: 71. 74. 106. 134 Μαγεδδά).

23. ויורו הירים למלך יאשיהו * * * העבירוני] καὶ κατέβησαν οἱ ἄρχοντες πρὸς βασιλέα Ἰωσίαν (44 add. καὶ ἔλαβον αὐτόν) * * * (1, 28) ἀποστήσατέ με ἀπὸ τῆς μάχης.

24. ויעבירהו * מן המרכבה וירכיבהו * * * ויוליכהו ירושלם וימת] καὶ εὐθέως (44. 71 om.) ἀπέστησαν αὐτὸν * ἀπὸ τῆς παρατάξεως (1, 29) καὶ ἀνέβη * * * καὶ ἀποκατασταθεὶς εἰς Ἰερουσαλὴμ μετήλλαξεν τὸν βίον αὐτοῦ.

וכל יהודה וירושלם מתאבלים על יאשיהו׃] (1, 30) καὶ ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ ἐπένθησαν (A pr. καί) τὸν Ἰωσίαν (108 add. καὶ ἐν Ἰερουσαλήμ).

25. ירמיהו * * ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על יאשיהו עד היום] Ἰερεμίας ὁ προφήτης * * καὶ οἱ προκαθήμενοι σὺν γυναιξὶν ἐθρηνοῦσαν αὐτὸν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

ויתנום לחק על ישראל] καὶ ἐξεδόθη τοῦτο (44 etc. (71 om.) ταῦτα) γενέσθαι αἰεὶ (44 etc., 119 om.) εἰς πᾶν τὸ γένος Ἰσραήλ.

והנם כתובים על הקינות׃] (1, 31) ταῦτα δὲ ἀναγέγραπται ἐν τῇ βίβλῳ (B βύβλῳ sic infra) τῶν ἱστορουμένων περὶ τῶν βασιλέων (74. 106. 120. 134 τῆς βασιλείας) τῆς Ἰουδαίας.

26. ויתר דברי יאשיהו וחסדיו ככתוב בתורת יהוה׃] καὶ τὸ καθ' ἓν πραχθὲν τῆς πράξεως Ἰωσίου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου.

27. ודבריו הראשנים והאחרנים הנם כתובים על ספר] τά τε προπραχθέντα (B, 55. 119. 74. 106. 120. 134 πραχθέντα: A, προσπροαχθέντα) ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὰ νῦν ἱστόρηται ἐν τῷ βιβλίῳ (A, Ald, XI, 64. 119. 243. 245 τῇ βίβλῳ).

II. Chr. XXXVI.

1. ויקחו עם הארץ את יהואחז * * וימליכהו תחת אביו בירושלם:] (1, 32) καὶ ἀναλαβόντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους τὸν Ἰωαχὰζ (XI, 64. 243 etc. Ἰωαχάς: B, [55. 236] Ἰεχονίαν) * * ἀνέδειξαν βασιλέα ἀντὶ Ἰωσίου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

2. יואחז במלכו] om.

בירושלם:] (1, 33) ἐν Ἰούδα (B [55. 248] Ἰσραήλ: XI, 245. 108 om. ἐν Ἰούδα καὶ) καὶ Ἰερουσαλήμ.

3. בירושלם * * את הארץ * * * וככר] τοῦ μὴ (B, 55 om. τοῦ μή) βασιλεύειν ἐν Ἰερουσαλήμ, (1, 34) * * τὸ ἔθνος * * καὶ * ταλάντῳ ἐνί (44 etc. (exc. 121) τάλαντον ἕν: 121. 108 τάλαντα δέκα: V. L. C. talentis X).

4. וימלך * * את אליקים אחיו על *] (1, 35) καὶ ἀνέδειξεν * * βασιλέα (44 etc. 108 om.) Ἰωακὶμ τὸν ἀδελφὸν (44 etc. (exc. 236 L.) υἱόν) αὐτοῦ βασιλέα τῆς * * (245 add. et om. infra καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν ἐνάντιον κυρίου).

ויסב את שמו יהויקים ואת יואחז אחיו לקח נכו ויביאהו מצרימה:] (1, 36) καὶ ἔδησεν Ἰωακὶμ τοὺς μεγιστᾶνας, Ζαράκην δὲ (B, 55 Ζάριον δὲ: 44 etc. Ζαράχην (exc. 44 Ζαράκιν et 121. 236 om.) καὶ Ζαραίαν: 108 Ζαρὲς ἦν δέ at Lagarde Ζαράκην δέ) τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ συλλαβὼν ἀνήγαγεν ἐξ Αἰγύπτου.

5. במלכו ואחת עשרה שנה מלך בירושלם (1, 37) ὅτε ἐβασίλευσεν τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ, (44. 71 om. τῆς κ.τ.λ.)

6. עליו * * * ויאסרהו בנחשתים להליכו] (1, 38) μετ' (A etc. (exc. [52. 119]), 121. 236. 108 ἐπ') αὐτὸν δὲ * * * καὶ ἔδησεν (A etc. δήσας) αὐτὸν ἐν χαλκείῳ δεσμῷ καὶ (A etc. (exc. [52. 58]) om.) ἀπήγαγεν (44 etc. (exc. [71]) 108 add. αὐτόν).

7. הביא * * לבבל ויתנם] (1, 39) λαβὼν (44 etc. (exc. 71 L) ἔλαβε) * * καὶ ἀπενέγκας ἀπηρείσατο (cf. 1, 7 (2, 9); 5, 14 (6, 17).

8. ויתר דברי יהויקים ותועבותיו אשר עשה והנמצא עליו] (1, 40) τὰ δὲ ἱστορηθέντα περὶ αὐτοῦ καὶ τῆς ἀκαθαρσίας αὐτοῦ (B, 55. 44. 106. 134. 236 tr. ακ— αυτ—) καὶ δυσσεβείας (Ald, 52. 64. 243. 248 δυσφημίας).

הנם כתובים על ספר מלכי ישראל ויהודה] ἀναγέγραπται ἐν τῇ βίβλῳ τῶν χρόνων τῶν βασιλέων.

9. בן שמונה שנים יהויכין במלכו] (1, 41) ὅτε γὰρ ἀνεδείχθη, ἦν ἐτῶν δέκα (B, [55] om.) ὀκτώ.

ויעש וגו'] (1, 42) καὶ ἐποίησε κ. τ. λ. (44 etc. om.).

10. ולתשובת השנה שלח המלך * * עם כלי חמדת בית יהוה] (1, 43) καὶ μετ' ἐνιαυτὸν (καὶ κ. τ. λ. 108 καὶ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ) ἀποστείλας * * ἅμα τοῖς ἱεροῖς σκεύεσιν τοῦ κυρίου.

אחיו] (1, 44) om.

11. צדקיהו 1°] om. (B. A. XI, 245 Σεδεκίαν).

בירושלם] om.

12. אלהיו] (1, 45) om.

לא * מלפני ירמיהו] καὶ (44 etc. (exc. 121) om. ad fin. com.) οὐκ * ἀπὸ τῶν ῥηθέντων λόγων ὑπὸ Ἱερεμίου.

13. וגם במלך נבוכדנאצר מרד אשר השביעו באלהים] (1, 46) καὶ ὁρκισθεὶς ἀπὸ τοῦ βασιλέως Ναβουχοδονοσὸρ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, ἐπιορκήσας (B εφ—) ἀπέστη.

ויקש את ערפו ויאמץ את לבבו משוב אל יהוה] καὶ σκληρύνας αὐτοῦ τὸν τράχηλον καὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ παρέβη (108 pr. ἀπέστη καὶ sed Leg. om.) τὰ νόμιμα κυρίου.

14. גם כל שרי הכהנים והעם הרבו למעול מעל ככל תעבות הגוים אשר הקדיש בירושלם * * *] (1, 47) καὶ οἱ ἡγούμενοι δὲ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἱερέων (121. 236 τῶν ἱερέων καὶ τοῦ λαοῦ) πολλὰ ἠσέβησαν (A etc. ἠνόμησαν) καὶ ἠνόμησαν (A etc. παρέβησαν) ὑπὲρ πάσας τὰς ἀκαθαρσίας πάντων τῶν ἐθνῶν (πάντων κ. τ. λ. 108 αὐτῶν) * * * τὸ ἁγιαζόμενον ἐν Ἰερουσαλὴμ (A, XI, 119. 245 Ἰεροσολύμοις).[1]

15. יהוה אלהי * עליהם ביד מלאכיו השכם ושלוח כי * על עמו ועל מעונו:] (1, 48) ὁ θεὸς (B, 55 βασιλεύς: B amg bmg θεός et 55 add. ὁ θεός post πατέρων), * διὰ τοῦ ἀγγέλου (121. 108 τῶν ἀγγέλων) αὐτοῦ μετακαλέσαι (XI, 245 μετακαλέσασθαι) αὐτοὺς καθότι (B, [A] καθό) * αὐτῶν καὶ τοῦ σκηνώματος αὐτοῦ.

16. ויהיו מלעבים במלאכי האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו] (1, 49) αὐτοὶ δὲ (ἐξ)εμυκτήρισαν ἐν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ᾗ ἡμέρᾳ ἐλάλησεν κύριος ἦσαν ἐκπαίζοντες τοὺς προφήτας αὐτοῦ.

עד עלות חמת יהוה בעמו עד לאין מרפא:

17. * את מלך * ויעל] ἕως οὗ θυμωθέντα (B [120. 248] θυμῶντα) αὐτὸν ἐπὶ τῷ ἔθνει αὐτοῦ διὰ τὰ δυσσεβήματα προστάξαι ἀναβιβάσαι * τοὺς βασιλεῖς *.

ויהרג * * בבית מקדשם ולא חמל * * זקן וישש הכל נתן בידו:] (1, 50) οὗτοι ἀπέκτειναν * * περικύκλῳ τοῦ ἁγίου αὐτῶν (B, 55 om.: 44 etc. (exc. 71) αὐτοῦ) ἱεροῦ καὶ οὐκ ἐφείσαντο * * καὶ πρεσβύτου (55, Ald, 58. 243. 245. 44. 120 etc. πρεσβυτέρου) καὶ νεωτέρου, ἀλλὰ πάντας (A πάντα) παρέδωκεν (B,

---

[1] Ἰεροσόλυμα, ων (τά) wird gleichfalls 1, 11 (2, 14) von A etc. exc. [52. 243], 44 etc. exc. [120. 236] gelesen, so 7, 7 (8, 5) A, 119: 7, 9 (8, 6) A, Ald, XI, 64. 245. 248: 10, 1 (8, 88) Cyr. Al. und sonst öfters in den Apocryphen, z. B. Tob. 1, 6. 7; 1 Ma. 1, 14 u. s. w.

[55, A, 52. 58. 44. 236] παρέδωκαν) εἰς τὰς χεῖρας αὐτῶν.

18. וכל כלי בית האלהים] (1, 51) καὶ πάντα τὰ ἱερὰ (44 etc. om. exc. [121]) σκεύη τοῦ κυρίου.

ואצרות בית יהוה ואוצרות המלך ושריו הכל הביא] καὶ τὰς κιβωτοὺς (A etc. τὰ σκεύη κιβωτοῦ (248 pr. τῆς)) τοῦ κυρίου (Ald, 52. 64. 243. 248 θεοῦ) καὶ τὰς βασιλικὰς ἀποθήκας ἀναλαβόντες ἀπήνεγκαν.

19. האלהים * חומת * וכל ארמנותיה * * וכל כלי מחמדיה להשחית:] (1, 52) τοῦ κυρίου (44 etc. exc. 71 (L), [120. 121] θεοῦ) * τὰ τείχη (44 etc. τὸ τεῖχος) * καὶ τοὺς πύργους αὐτῆς (A, Ald, 64. 119. 243. 248 αὐτῶν) * * (1, 53) καὶ συνετέλεσαν πάντα τὰ ἔνδοξα αὐτῆς ἀχρειῶσαι.

20. ויגל השארית מן החרב * * * עד מלך מלכות פרס] καὶ τοὺς ἐπιλοίπους ἀπήγαγε (44. 71. 120. 134. 236 ἤγαγε: 74 εἰσήγαγε): μετὰ (A etc. (exc. [52. 58]) 121. 236 ἀπό) ῥομφαίας (καὶ τοὺς κ. τ. λ. 108 καὶ τοὺς ἐπιλοίπους ἀπὸ τῆς ῥομφαίας ἀπήγαγον: V. L. C. et reliquos, qui remanserunt a gladio adduxerunt) * * * (1, 54) μέχρι τοῦ (B [55, XI, 52. 248] μέχρις οὗ) βασιλεῦσαι Πέρσας.

Esra 1, 11 (*II*, 1—15).

1. ובשנת אחת לכורש מלך פרס * * מפי] (2, 1) βασιλεύοντος Κύρου Περσῶν ἔτους πρώτου, (sic 5, 13 (6, 16); 6, 3 (6, 23) cf. 35, 19 (1, 20)) * * ἐν στόματι (cf. בפי 36, 21 u. 36, 22).

בכל] (2, 2) ἐν (B, 44 (om. ad. fin. com.), 74. 106. 134 om.) ὅλῃ.

2. כל ממלכות הארץ נתן לי יהוה אלהי השמים והוא פקד] (2, 3) ἐμὲ ἀνέδειξε (44 etc. exc. [120. 121] add. κύριος) βασιλέα τῆς οἰκουμένης ὁ κύριος τοῦ Ἰσραὴλ

κύριος (44 etc. (exc. [121]) ὁ θεός) ὁ ὕψιστος (1, 4) καὶ ἐσήμηνε.

3. מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו] (2, 5) εἴ (108 om.: 71. 106 om. εἴ — Ἰουδαίᾳ) τίς ἐστιν οὖν ὑμῶν ἐκ τοῦ ἔθνους αὐτοῦ (108 add. ὃς προθυμεῖται τοῦ πορευθῆναι) ἔστω ὁ κύριος (A, Ald, XI, 52. 248 add. κύριος: cf. 36, 23 יהוה וגו׳ pro יהי וגו׳ et v. Ewald 347[a] Anm.) αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ.

יהוה אלהי ישראל הוא האלהים אשר בירושלם:] κυρίου τοῦ Ἰσραήλ· (108 add. τὸν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ: V.L.C. quod est in Hierusalem Judaeae civitatem) οὗτος ὁ κύριος (44 etc. (exc. 44 (om.) [71]) οἶκος) ὁ κατασκηνώσας (71 etc. ὃς κατασκηνώσει: (44 L)) ἐν Ἱερουσαλήμ.

4. וכל הנשאר מכל המקמות אשר הוא גר שם] (2, 6) ὅσοι οὖν κατὰ τοὺς τόπους οἰκοῦσιν.

בכסף ובזהב וברכוש ובבהמה עם הנדבה] (108 pr. καὶ προθυμείσθωσαν τῷ κυρίῳ ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ: V.L.C. et dent animum Domino in loco ejus) ἐν χρυσίῳ καὶ ἐν ἀργυρίῳ ἐν (248. 108 pr. καί) δόσεσιν μεθ' ἵππων (v. p. 231) καὶ κτηνῶν σὺν τοῖς ἄλλοις τοῖς κατ' εὐχὰς προστεθειμένοις.

לבית האלהים] εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ κυρίου (XI, 245 pr. οἴκου).

5. ויקומו ראשי האבות * * ובנימן] (2, 7) καὶ καταστήσαντες (A etc. (exc. [52. 58. 119. 243]) 236 καταστάντες cf. καταστάς 3, 2 (5, 47)) οἱ ἀρχίφυλοι τῶν πατριῶν * * καὶ Βενιαμεὶν φυλῆς (sic add. 4, 1 (5, 63) et 10, 9 (9, 5)).

לכל * * לבנות את בית יהוה] καὶ πάντων * * οἰκοδομῆσαι (44 etc. (exc. [120. 121]), 108 pr. καί) οἶκον τῷ κυρίῳ.

6. וכל סביבתיהם חזקו בידיהם בכלי כסף בזהב] (2, 8) καὶ οἱ

περικύκλῳ αὐτῶν ἐβοήθησαν ἐν πᾶσιν ἐν (A etc. (exc. [52]) 44. 134 om.) ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ,

ברכוש ובבהמה ובמגדנות לבד על כל התנדב׃] ἵπποις (v. p. 230), κτήνεσι καὶ εὐχαῖς ὡς πλείσταις (1 e. לרב) πολλῶν ὧν ὁ νοῦς ἠγέρθη (108 tr. et add. εὐθύς:) (v. p. 231).

7. את כלי בית יהוה] (2, 9) τὰ ἅγια (A etc. ἱερὰ) σκεύη τοῦ κυρίου,

ויתנם בבית אלהיו׃] καὶ ἀπηρείσατο (cf. 36, 7 (1, 39)) αὐτὰ ἐν τῷ εἰδωλίῳ αὐτοῦ.

8. על יד מתרדת הגזבר] (2, 10) παρέδωκεν (cf. 8, 26 (8, 56); 8, 33 (8, 61)) αὐτὰ Μιθριδάτῃ τῷ ἑαυτοῦ γαζοφύλακι·

ויספרם לששבצר הנשיא ליהודה׃] (2, 11) διὰ (44. 74. 106. 120. 134 μετά) δὲ τοῦτο παρεδόθησαν Σαναβασσάρῳ (sic vulgo et B 5, 16 (6, 19), sed in hoc loco [A], B Σαναμασσάρῳ; 1, 11 (2, 14) B, [52. 248. 71. 74. 121. 236], Σαμανασσάρου, 5, 14 (6, 17) B, [52], 58, [74] Σαβανασσάρῳ: 1, 8; 1, 11 cod. 108 Σασαβαλασσάρης; 5, 14 codd. 19. 108 Σαβαναλασσάρης et 5, 16 cod. 108 Σαβαλασσάρης (at cf. Lagarde): cod. 245 ubique Ἀναβάρσαρος) προστάτῃ τῆς Ἰουδαίας.

9. אגרטלי * שלשים] (2, 12) σπονδεῖα * χίλια.

מחלפים] θυίσκαι ἀργυραῖ (44 etc. exc. [121] χρυσαῖ).

10. משנים] δισχίλιαι (A, 74 τρισχίλιαι: 71 χίλιαι).

11. כל כלים] (2, 13) τὰ δὲ πάντα σκεύη διεκομίσθη (B [19. 108] ἐκομίσθη).

5400] add. ἑξήκοντα ἐννέα·

הכל העלה ששבצר] (2, 14) ἀνηνέχθη δὲ ὑπὸ Σαναβασσάρου.

II, 1—70 (V, 7—46; Neh. VII, 6—73).

1. בני המדינה] (5, 7) οἱ ἐκ τῆς γῆς (B, [A] om.) Ἰουδαίας,
וישובו * * * ויהודה] (5, 8) καὶ ἐπέστρεψαν (B, Ald, 58. 119. 245. (248?) ἐπέστρεψεν) * * * καὶ τὴν λοιπὴν Ἰουδαίαν.

2. אשר באו] οἱ ἐλθόντες (44 etc. praem. καὶ οὗτοι).
שריה (N עזריה) רעליה (N רעמיה)] Ζαραίου (= זרחיה? Syr. ܙܪܚܝܐ, cf. 8, 4 (8, 31); Neh. 10, 3; Ald, 243. 248 Ζαχαρίου) Ῥησαίου (55, Ald, 64. 119. 243. 248 Ῥεησαίου: cf. infra ad בגוי) *.
בגוי (N מספרת) מספר בלשן * (N נחמני) E. vac.] Ἐνήνιος (A, 58. 248 Ἐνηνίου (fere): [52. 120. 121. 236] Ἐνήνεος: Syr. ܕܢܚܡܢܐ: B ab mg Μαιαιναμίνιος = Ναιμανὶ + Ἐνήνιος) * Βεελσάρου, Ἀσφαράσου, Ῥεελίου (B Βορολείου: 2 Cod. Serg. Βοροήλ: cf. supra רעליה et cf. 2, 14 (5, 14); 8, 14 (8, 40); Neh. 10, 17) *.
רחום (N נחום) בענה מספר אנשי עם ישראל:] Ῥοίμου (58. 120 Ῥοήμου cf. 4, 8 (2, 16)) Βαανά, τῶν προηγουμένων αὐτῶν (5, 9) ἀριθμὸς τῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους καὶ οἱ προηγούμενοι αὐτῶν· *

3. אלפים מאה שבעים ושנים] δύο χιλιάδες καὶ ἑκατὸν ἑβδομήκοντα δύο (B nil nisi ἑβδομήκοντα δύο χιλιάδες: sic B ab mg A sed add. καὶ ροβ´ (ἑκατὸν ἑβδομήκοντα δύο)).

4. (B om. totum comma).
שפטיה שלש מאות] Σαφὰτ (B ab mg Ἀσάφ: cf. 8, 8 (8, 34)) τετρακόσιοι (B ab mg τ' item Syr.).

5. (N 652) 775 ארח] (5, 10) Ἀρὲς (leg. Αρεέ cf. LXX 19. 108 Ὠρεέ et Neh. Vulg. Area) ἑπτακόσιοι πεντήκοντα ἕξ.

6. פחת מואב לבני ישוע יואב (N ויואב) * * ושנים (N שמנה) עשר:] (5, 11) Φαὰθ Μωὰβ (B, 55 (fere) Φθαλειμωάβ:

121 (108) add. ἡγουμένου: cf. 8, 4 (8, 31); 10, 30 (9, 31); Neh. 10, 15) εἰς τοὺς υἱοὺς (pro εἰς τ—υ— habent B, 55, 245 τοῦ υἱοῦ) Ἰησοῦ καὶ Ἰωὰβ (B Ῥοβοάβ: 55 Ῥοβοάμ, 13 Cod. Serg. Ῥωάβ: cf. 8, 9 (8, 35): Ald, 52. 64. 119. 243. 248. 44 om. εἰς τοὺς κ. τ. λ.) * * δεκαδύο (B, 55, Syr. om. δέκα).

7. 1254 עילם] (5, 12) Ἠλὰμ (B, 55 Ἰωλάμου: cf. 2, 31 (5, 21); 8, 7 (8, 33); 10, 26 (9, 27); Neh. 10, 15) χίλιοι (XI δισχίλιοι) διακόσιοι πεντήκοντα τέσσαρες (pro χίλιοι κ. τ. λ. habent B, 55 Syr. nil nisi δύο). *

8. (N 845) 945 זתוא] Ζαθουὶ (A. Ζαθθουί: B, 55 Ζατόν: cf. 10, 27 (9, 28); Neh. 10, 15) ἐννακόσιοι (55 ἑκατόν) τεσσαράκοντα (B [55] Syr. ἑβδομήκοντα) πέντε (B, 55, Syr. om.).

9. זכי] χορβέ· (245 Χορβί: 44 Χορμέ: 106 Χορμί: 58 χορέ).
שבע מאות וששים :] ἑπτακόσιοι πέντε (Syr. 633).

10. (N. ושמנה) ושנים * * (N. בנוי) בני] Βανὶ (cf. 8, 10 (8, 36); 10, 29. 34. 38 (9, 30. 34); Neh. 10, 15. 16) * * ὀκτώ· *

11. (N. ושמנה) עשרים ושלשה * בבי] (5, 13) Βηβαὶ * εἴκοσι (B [55. 52] τριάκοντα) τρεῖς· *

12. (N. 2322) 1222 עזגד] Ἀστὰδ (leg. Ασγάδ B Ἀργαί: cf. 8, 12 (8, 38); Neh. 10, 16) τρισχίλιοι (B [55. 119. 236] χίλιοι) τριακόσιοι (A ἑξακόσιοι: Ald, 52. 243. 248. 108 διακόσιοι) εἴκοσι δύο· *

13. (N. 667) 666] (5, 14) (cf. 8, 13 (8, 39) Neh. 10, 17) ἑξακόσιοι (B om.) ἑξήκοντα (B, [55. 52], syr. τριάκοντα: A τεσσεράκοντα) ἑπτά. *

14. (N. 2067) 2056 בגוי] Βαγοὶ (B Βοσαί: XI Βαγοθί: cf. 2, 2 (5, 8)) δισχίλιοι ἑξήκοντα (B, [55. 52. 58], 44 [106. 120] ἑξακόσιοι) ἕξ (236 ἑπτά)· *

15. עדין] Ἀδίνου (B, 55 Ἀδειλίου cf. 8, 6 (8, 32); Neh. 10, 17). *

16. 98 (A. לחזקיה) אטר ליחזקיה] (5, 15) Ἀτὴρ (B, 55: 108

Ἀζήρ) Ἐζεκίου (cf. 2, 42 (5, 28); Neh. 10, 18) ἐνενήκοντα (B, 55 om.) δύο (B, 55 om.: 245 ἕξ: 52 ἐννέα).

17. E. et N. vac.] υἱοὶ Κιλὰν (55 Καιλάν: 106 Κηλάν: 245 Κηλάμ: 44 Κηλάς: 52 Κλεοράν: 6 Cod. Serg. Ἰλάν: cf. קעילה Neh. 3, 17. 18 et v. Ges. Thes.) καὶ Ἀζητὰς (74 Ἀζητάν: [236] Ἀζηνάν: XI, 121 Ἀζηκάν: 245 Ἀζηκά: cf. עזקה Neh. 11, 30) ἑξήκοντα (XI. 121. 245 pr. ὀκτακόσιοι) ἑπτά· υἱοὶ Ἀζούρου (Ald, 243 Ἀζουράν: B [55. 52. 58. 71] Ἀζάρου) τετρακόσιοι τριάκοντα δύο (5, 16) υἱοὶ Ἀνανίας (sic Ald, 243. 248. 74: A, XI, 58. 64. 119. 120. 121. 134. 236 Ἀννίας: 44 Ἀνανία: 71 Ἀνανίου: B [55. 52] Ἀννίς) ἑκατὸν εἷς· υἱοὶ Ἀρὸμ (58 Ἀρούμ: XI Ἀαρών: cf. חרם 2, 32 (5, 21); 10, 31 (9, 32); Neh. 3, 11 et חרומף Neh. 3, 10) τριάκοντα δύο (B, 55, A, etc. exc. [52] om.).

בצי] Βασσά (B [52. 236. 108] Βασσαί: cf. Neh. 10, 19). *

18. 112 (N. חרף) יורה] Ἀρσιφουρὶθ (cf. Neh. 10, 20) ἑκατὸν δέκα ([Ald, 44. 243. 248] om.) δύο (B, 55 om. ἑκατὸν κ. τ. λ.)· *

19. (N. 328) 223 (N. 7, 22 ponit ante בני בצי) בני חשם] om. (cf. 10, 33 (9, 33); Neh. 10, 19).

20. 95 (N. גבעון) בני גבר] om. (cf. Neh. 3, 7).

21. E. et N. vac.] (5, 17) υἱοὶ Βαιτηροὺς (cf. Βαιθήρ LXX Jos. 15, 59. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I, 579 Anm. 110) τρισχίλιοι πέντε (106 δεκαπέντε). *

בית לחם] ἐκ Βαιθλωμῶν (B ἐκ Ῥαγεθλωμῶν)· *

22. (N. 188) 56 נטפה] (5, 18) Νετωφὰς (B, 55 Νετέβας) πεντήκοντα πέντε (245 praem. διακόσιοι). *

23. עשרים: * * ענתות] Ἀναθὼθ (B, 55 Ἐνάτου: cf. Neh. 10, 20; 11, 32) * * πεντήκοντα· *

24. :42 (N. בית עזמות) עזמות] Βαιθασμὼθ (B Βαιτασμῶν

Ζαμμώϑ: sic fere 55:) τεσσαρακονταδύο (B, 55 om.: 108 praem. ἑκατόν). *

25. (N. יערים) קרית ערים (אנשי) בני] (5, 19) οἱ ἐκ A, Ald, 64. 119. 243. 120. 134 Καριαϑιαριός: 58 Καριαϑιαηρός: B, 55 Καρταϑειαρειός: 44 Καριϑιαριοί: 121. 236 Καριαϑιαρί: 108. 245. 248 Καριαϑιαρείμ (add.) εἰκοσιπέντε (71 pr. διακόσιοι).

כפירה] οἱ ἐκ Καφίρας (B οἱ ἐκ Πείρας sic fere 55: 1 Cod. Serg. ἐκ Κουδίας).

ובארות] καὶ Βηρώϑ (B καὶ Βηρόγ: 1 Cod. Serg. καὶ ἐξ Ἀμίδ).

743] ἑπτακόσιοι (1 Cod. Serg. τετρακόσιοι) τεσσάρακοντα τρεῖς (B, 55 om.). *

E. et N. vac.] (5, 20) οἱ Χαδιάσαι (Ald, 52. 64. 248 οἱ ἐκ Πείρας ἑπτακόσιοι οἱ Χαδίας cf. B supra.) καὶ Ἀμμίδιοι (A Ἀμμίδαιοι) τετρακόσιοι εἴκοσι δύο. *

26. בני הרמה] οἱ ἐκ κειράμας (sic B at alii κιραμά: XI, 245 Καριάμα: 58 ἡράμα) (cf. Neh. 11, 33).

וגבע] καὶ Γαββῆς (B κάββης: 71 Ἀμίδιοι cf. sup.: cf. Neh. 11, 31). *

27. מכמס] (5, 21) Μακαλῶν (71 Μακαμῶν: 245 Μακαδῶν cf. Neh. 11, 31). *

28. בית אל] Βετολιώ (al. Βητολιώ, Βητολιῶν, Βητωλιών) (cf. Neh. 11, 31). *

והעי] om.

223 (N. 123)] πεντήκοντα (55 om.) δύο (58 om. in toto).

29. חמשים ושנים (N. add. אחר) נבו (N. אנשי) בני] om. (cf. 10, 43 (9, 35); Neh. 11, 32).

30. (N. om.) מגביש] Νιφίς (A Φινεῖς: 108 Μακμεῖς cf. LXX. E. 19. 108 et N. 93. 108). *

31. 1254 בני עילם אחר] om. (cf. 2, 7 (5, 12)).

32. 320 בני חרם] om. (cf. 2, 39 (5, 25); 10, 21 (9, 21); 10, 31 (9, 32); Neh. 10, 28).

33. (N. ponit post ירחו) לד חדיד] (5, 22) καλαμωλάλου (B Καλαμωκάλου, cf. com. 31, עילם אחר = ΙΩΛΑΜΟΥ (?) ΑΛΛΟΥ; cf. Neh. 11, 34. 35). *

(N. ואנו) ואונו] καὶ Ὠνοῦς. *

34. שלש מאות] τριακόσιοι (B, [XI] διακόσιοι: 55 ὀκτακόσιοι) * (cf. Neh. 3, 2).

35. סנאה] (5, 23) Σανάας (B Σαμά) * (cf. Neh. 3, 3).

3630 (N. 3930)] τρισχίλιοι τριακόσιοι τριάκοντα (B [55] εἷς). *

36. ידעיה] (5, 24) Ἰέδδου (245 Ἰεδδάει cf. 1 Chr. 24, 7). *

לבית ישוע] τοῦ υἱοῦ (A [XI, 52. 58] om.) Ἰησοῦ (245 Ἠλί: cf. 2, 2 (5, 8); 10, 18 (9, 18) etc.) *

E. et N. vac.] εἰς τοὺς υἱοὺς Σανασίβ (A, XI, 119. 245. 71 fere Ἀνασείβ B, 55 Σαναβείς: cf. אלישיב).

973] ἐννακόσιοι (B [55, XI, 58. 74] ὀκτακόσιοι) ἑβδομήκοντα δύο.

37. אמר אלף] Ἐμμηρούθ (leg. Ἐμμηροῦς: B Ἐρμήρου; sic fere 55) χίλιοι (B [55. 58] διακόσιοι) (cf. 2, 59 (5, 36); 10, 20 (9, 21); 1 Chr. 24, 14). *

38. פשחור אלף מאתים] (5, 25) Φασσούρου (B Φασσόρου: cf. 1 Chr. 9, 12; Neh. 11, 12) χίλιοι (55 τετρακισχίλιοι) διακόσιοι ([Ald, 120] om.). *

39. חרם אלף] Χαρμή (vulgo Χαρμί: cf. 2, 32 (5, 21)) χίλιοι (B [55] διακόσιοι). *

40. (N. להודוה) לבני הודויה (N. לקד) וקדמיאל] (5, 26) καὶ Καδοήλου (B, 55 εἰς Κοδοήλου: A, 119. 121 καὶ Καδμιήλου) καὶ Βάννου καὶ Σουδίου (cf. 3, 9 (5, 56)). *

41. המשררים] (5, 27) υἱοὶ ἱεροψάλται.

(N. ארבעים) עשרים] τεσσεράκοντα (B [55. 108] εἴκοσι) (cf. Neh. 11, 17). *

42. השערים (N. om.) בני] (5, 28) οἱ θυρωροί (B, 55 add. τετρακόσιοι: cf. Neh. 11, 19; 1 Chr. 9, 17).

(N. שלם) בני שלום] υἱοὶ Σαλοὺμ (B οἱ Ἰσμαήλου: sic fere 55: 245 οἱ υἱοὶ Σαλωμῶν: 108 υἱοὶ Σελλοὺμ τετρακόσιοι cf. sup. B, 55).

בני אטר בני טלמן] (B, om. 245 L) υἱοὶ Ἀτὰρ (cf. Neh. 10, 18) υἱοὶ Τολμάν (55 υἱοὶ Τομάρ). *

בני עקוב בני חטיטא בני שבי] υἱοὶ Δακούβι υἱοὶ Ἀτητὰ (B, (55) nihil nisi υἱοὶ Λακουβάτου χίλιοι: 108 habet χίλιοι, sic LXX E. 19. 93. 108) υἱοὶ Σαβί (B, 55 [52] Τωβείς). *

43. (N. חשפא) בני חשופא (N. צחא) בני ציחא] (5, 29) υἱοὶ Ἠσαὺ υἱοὶ Ἀσιφά (B τασειφά). *

44. (N. קירם) בני קרם (N. סיעא) בני סיעהא בני פדון:] υἱοὶ Κηρὰς υἱοὶ Σουὰ (55 Σουάς: A Σουσά: Ald, 64. 243 Σούδ: [52. 248] Σουδά: 44 Σούκ) υἱοὶ Φαλαίου.

45. (N. חגבא) בני חגבה (N. om.) בני עקוב] υἱοὶ Ἀγγαβὰ (sic B[abmg]. sed. B, 55. 71 om.) (5, 30) υἱοὶ Ἀκούδ (Ald, 64. 243. 248 Ἀκούα: 108. (119) Ἀκκούβ). *

46. E. et N. vac.] υἱοὶ Οὐτὰ (236 Ἰουτά: 44 Οὐτάβ: 55 Τάδ) υἱοὶ Κητάβ (58 Κητάμ: 71 Κιτάμ). *

(N. om.) בני חגב (N. שלמי) בני שמלי] υἱοὶ Ἀγαβὰ (A Γαβά B [55. 52] Ἀκκαβά) υἱοὶ Συβαί (58 Σαβαί: 55 Σαμεεί). *

47. בני גדל בני גחר בני ראיה] υἱοὶ Καθουὰ (B Κουά) υἱοὶ Γεδδοὺρ (B Κεδδούρ) (5, 31) υἱοὶ Ἰαΐρου (Ald. Ἀΐρου: 7 Cod. Serg. Ἰαβουαΐ). *

48. בני רצין בני נקודא בני גזם] υἱοὶ Δαισὰν υἱοὶ Νοεβὰ (58 Νοεβά: cf. 2, 60 (5, 37)) υἱοὶ Χασεβὰ (55 Χασειβά: 108 om.) υἱοὶ Γαζηρά (B [55, XI, 120] Καζηρά). *

49. בני עזא בני פסח בני בסי] υἱοὶ Ὀζίου υἱοὶ Φινουὲ (B, [A] Φινοέ: XI Φινοέμ: 44. 71 Φινεέμ: 106 Φινεέκ:

Ald, 64. 119. 243 Φινεές: 74 Φινεέ) υἱοὶ Ἀσαρά, υἱοὶ Βασθαί. *

50. (N. נפושסים) בני מעונים בני נפיסים (N. om.) בני אסנה] υἱοὶ Ἀσσανὰ υἱοὶ Μααvὶ (B, 55 Μανεί) υἱοὶ Ναφισί. *

51. בני בקבוק בני חקופא בני חרחור] υἱοὶ Ἀκοὺβ (B, [55. 52. 58] Ἀκούφ) υἱοὶ Ἀχιφὰ (B Ἀχειβά) υἱοὶ Ἀσοὺρ υἱοὶ Φαρακέμ (—ίμ) *

52. בני בצלות (N. בצלית) בני מחידא בני חרשא] υἱοὶ Βασαλὼθ (A Βααλώθ: B [55. 52] Βασαλέμ: 58 Σαλώμ) (5, 32) υἱοὶ Μεεδδὰ (B, 55 Δεδδά) υἱοὶ Κουθὰ (B, 55. 108 om.) υἱοὶ Χαρέα (leg. χαρσά: B, 55. 58 om.) *

53. בני ברקוס בני סיסרא בני תמח] υἱοὶ Βαρχουὲ (leg. Βαρχους, B, 55 Βαχούς: 243. 248 Χαρχούς: Ald‘ Χαρκούς) υἱοὶ Σεράρ (74, 9 Cod. Serg. Σεσάρ: Ald. Ἀσηράρ) υἱοὶ Θομοί (44 etc. Θομοίμ: A Θομεί: B Θομθεί). *

54. בני נציח בני חטיפא] υἱοὶ Νασὶθ (B [55. 52] Νασεί) υἱοὶ Ἀτεφά (Ald, etc. exc. [52] 245 (L), 44 etc. exc. [236] Ἀτιφά: 248 sic nisi add. τεσσαράκοντα εἷς). *

55. בני עבדי שלמה בני סטי (N. סוטי) בני הספרת (N. ספרת) בני פרודא (N. פרידא)] (5, 33) υἱοὶ παίδων Σαλωμὼν υἱοὶ Ἀσσαπφιὼθ (B Ἀσσαφείωθ) υἱοὶ Φαρειδά.

56. בני יעלא בני דרקון בני גדל] υἱοὶ Ἰεηλὶ (B Ἰειηλεί:) υἱοὶ Λοζὼν υἱοὶ Ἰσδαήλ. *

57. בני שפטיה בני חטיל בני פכרת הצבים (N. הצביים)] υἱοὶ Σαφυθὶ (XI Σαφυτεί: B Σαφυεί:) (5, 34) υἱοὶ Ἀγιὰ (leg. Ἀτίλ) υἱοὶ Φαχαρὲθ (B [A] Φακαρέθ) υἱοὶ (B om.) Σαβιή. *

E. et N. vac.] υἱοὶ Σαρωθιὲ (B —εί) υἱοὶ Μασιὰς (B [55 52] Μεισαιάς: 74 Ἀμασιάς) υἱοὶ Γὰς υἱοὶ Ἀδδοὺς υἱοὶ Σουβὰς ([55. 52. 58] Σουβά: 71 Ἰσιβάς)

υἱοὶ Ἀφερρὰ υἱοὶ Βαρωδὶς (44 Βαραδίς: 74 Βραρωδίς) υἱοὶ Σαφὰτ (B, [52] Σαφάγ: 55 Σαφαί). *
(N. אמון) בני אמי] υἱοὶ Ἀλλών (248 add. τεσσαράκοντα δύο).
58. תשעים] (5, 35) ἑβδομήκοντα.
59. (N. ואמר) אמר (N. אדון) אדן כרוב חרשא תל מלח תל] (5, 36) ἀπὸ Θερμέλεθ καὶ Θελερσὰς ἡγούμενος αὐτῶν Χαρααθαλὰρ (B [55. 52. 121] Χαρααθαλάν: 44. 58. 236 Χαλααθαλάρ) καὶ Ἀαλάρ, (A Ἀλάρ: B, 58. 248 Ἀλλάρ: cf. 2, 37 (5, 24)). *
60. בני דליה בני טוביה בני נקודא] (5, 37) υἱοὶ Δαλὰν (44 Θαλάν: B, 55 Ἀσάν: 245 Λαβάν) τοῦ υἱοῦ τοῦ Βὰν (B [52] Βαενάν) υἱοὶ Νεκωδά(ν) (cf. 2, 48 (5, 31)). *
61. הכהנים (N. om.) בני] (5, 38) καὶ ἐκ τῶν ἱερέων οἱ ἐμποιούμενοι ἱερωσύνης καὶ οὐχ εὑρέθησαν·
בני חביה בני הקוץ בני ברזלי] υἱοὶ Ὀβδία (B Ὀββειά) υἱοὶ Ἀκκὼς (sic fere A etc. exc. [52]; B et alii Ἀκβώς: cf. 1 Chr. 24, 10) υἱοὶ Ἰοδδοὺς (B, XI, 120. 121 Ἰαδδούς: [52] Ἰαδδού: 58. 64. 119. 243. 248 Ὀδδούς: Ald, 55 Ἀδδούς).
אשר לקח מבנות ברזלי הגלעדי אשה] τοῦ λαβόντος Αὐγίαν (58 Ὑγίαν) γυναῖκα τῶν θυγατέρων Βερζελλαίου (B Φαηζελδαίου).
על שמם] ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.
62. (N. נמצא) אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו] (5, 39) καὶ τούτων ζητηθείσης τῆς γενικῆς γραφῆς ἐν τῷ καταλοχισμῷ καὶ μὴ εὑρεθείσης.
ויגאלו מן הכהנה] ἐχωρίσθησαν τοῦ ἱερατεύειν.
63. ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים] (5, 40) καὶ εἶπεν αὐτοῖς Νεεμίας (B Ναιμ-) καὶ Ἀτθαρίας (XI, 245 Ἀττιθαρίας: 121 Ἀτθαράτης cf. Neh. 8, 9) μὴ μετέχειν τῶν ἁγίων αὐτούς (B, [55. 52. 64] om.).

לאורים ולתמים (N. הכהן) עד עמד כהן] ἕως ἀναστῇ (A, 245 ἂν στῇ) ἀρχιερεὺς (B, 55. 58 ἱερεύς) ἐνδεδυμένος τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν.

64. כל הקהל כאחד] (5, 41) οἱ δὲ πάντες ἦσαν ἀπὸ Ἰσραὴλ (sic Ald, 52. 64. 243. 248. 108 et tr. ἦσαν Ισ-: A, B, XI, 119. 245 om. ἀπό: 44 etc. οἱ ἀπὸ Ἰσραὴλ ἦσαν: 58 ἦσαν υἱοὶ Ἰσραήλ: 55 om. Ἰσραήλ) ἀπὸ δωδεκαετοῦς ([44 etc., 52. 108] add. καὶ ἐπάνω cf. 3, 8 (5, 56)) χωρὶς παίδων καὶ παιδισκῶν.

65. מלבד עבדיהם ואמהתיהם אלה] παῖδες τούτων καὶ παιδίσκαι. ולהם משררים ומשררות מאתים:] ψάλται καὶ ψαλτῳδοὶ διακόσιοι (XI ὀκτακόσιοι: 245 ἑπτακόσιοι) τεσσεράκοντα πέντε.

66. סוסיהם שבע מאות שלשים וששה] (5, 42[b]) (Esra A. tr. 66 et 67[a]) καὶ ἵπποι ἑπτακισχίλιοι (XI, 58 etc. ἑπτακόσιοι: 51 διακόσιοι) τριάκοντα ἕξ.

67. חמרים ששת אלפים שבע מאות ועשרים] (5, 42[d]) (108 om. in toto) ὑποζύγια πεντακισχίλια πεντακόσια (2 cod. Serg. ἑξακισχίλια ἑπτακόσια) εἴκοσι πέντε.

68. (cf. Neh. 7, 70—72) (5, 43) om. האלהים.

69. (N. 20.000) 61000 ככחם נתנו לאוצר המלאכה זהב דרכמונים] κατὰ τὴν αὐτῶν δύναμιν, (5, 44) καὶ δοῦναι εἰς τὸ ἱερὸν γαζοφυλάκιον τῶν ἔργων χρυσίου μνᾶς χιλίας.

70. (N. ponit ומן העם post 'והמשר) וישבו הכהנים והלוים ומן העם (N. om.) והמשררים והשוערים (N. tr.) והנתינים בעריהם וכל ישראל בעריהם:] (5, 45) καὶ κατῳκίσθησαν οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευεῖται καὶ οἱ ἐκ τοῦ λαοῦ (B [55. 52. 120. 121. 236] add. αὐτοῦ) ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ τῇ χώρᾳ, οἵ τε ἱεροψάλται καὶ οἱ θυρωροὶ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐν ταῖς κώμαις αὐτῶν.

III, 1—13 (V, 46—62).

1. בערים ויאספו העם כאיש אחד אל ירושלם׃] (5, 46) ἑκάστου ἐν τοῖς ἰδίοις συνήχθησαν ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ εὐρύχωρον τοῦ πρώτου (cf. Zach. 14, 10 et 108 Neh. 8, 3 (9, 41)) πυλῶνος τοῦ πρὸς τῇ ἀνατολῇ (cf. N. 8, 1 (9, 38); N. 3, 26).

2. ויבנו] (5, 47) ἡτοίμασαν (i. e. ויכינו? v. com. 3).

להעלות עליו * ככתוב בתורת משה] (5, 48) προσενέγκαι ἐπ' αὐτοῦ * ἀκολούθως τοῖς ἐν τῇ Μωυσέως βίβλῳ (s. e. בספר? v. 35, 12 (1, 10)) * * διηγορευμένοις.

3. E. vac.] (5, 49) καὶ ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν τῆς γῆς (cf. infra כי באימה * * הארצות Varr?)

ויכינו המזבח על מכונתו] καὶ κατώρθωσαν (B κατωρθώθησαν) τὸ (B, 55 pr. ἐπί) θυσιαστήριον ἐπὶ τοῦ τόπου αὐτοῦ (B [55. 52. 121. 248. 108] αὐτῶν).

כי באימה עליהם מעמי הארצות] ὅτι ἐν ἔχθρᾳ (i. e. באיבה?: 44 L: 71 etc. χαρᾷ) ἦσαν (71 etc. (exc. [236]) ἦν) αὐτοῖς· καὶ (B, 55 om.) κατίσχυσαν (v. 6, 22 (7, 15)) αὐτοὺςπάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

ויעל(ו) עליו עלות ליהוה עלות לבקר ולערב׃] καὶ ἀνέφερον θυσίας κατὰ τὸν καιρὸν καὶ ὁλοκαυτώματα κυρίῳ τὸ πρωινὸν καὶ τὸ δειλινόν.

4. ככתוב ועלת יום ביום במספר כמשפט דבר יום ביומו׃] (5, 50) ὡς ἐπιτέτακται ἐν τῷ νόμῳ καὶ θυσίας καθ' ἡμέραν ὡς προσῆκον ἦν.

5. עלת תמיד ולחדשים ולכל מועדי יהוה המקדשים] (5, 51) προσφορὰς (44 etc. (exc. 71 (om.) et [121]) προσφορὰν) ἐνδελεχισμοῦ καὶ θυσίας σαββάτων (i. e. לשבתות v. Num. 28, 9—11) καὶ νουμηνιῶν καὶ ἑορτῶν πασῶν ἡγιασμένων.

ולכל מתנדב נדבה ליהוה׃] (5, 52) καὶ ὅσοι ηὔξαντο εὐχὴν τῷ θεῷ (58 κυρίῳ).

6. השביעי החלו * ליהוה והיכל יהוה לא יסד] τοῦ ἑβδόμου (B, 55 πρώτου) * ἤρξαντο (B ἤρξατο) * τῷ θεῷ καὶ ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ οὔπω ᾠκοδόμητο (v. 10).

7. ומאכל ומשתה ושמן] (5, 53) καὶ βρωτὰ καὶ ποτὰ (B, 55 [52] 108 tr.) καὶ χάῤῥα (B χάρα: A, 44. 120. 121. 236 κάῤῥα: XI κάρδα: 58 καρπούς).

אל ים יפוא כרשיון * * עליהם׃] διαφέρειν σχεδίας εἰς τὸν Ἰόππης λιμένα κατὰ (B καί) τὸ πρόσταγμα τὸ γραφὲν αὐτοῖς παρὰ * *

8. לבואם אל בית * * החלו * * * * ושאר אחיהם הכהנים והלוים] (5, 54) παραγενόμενος εἰς τὸ ἱερὸν * * * ἤρξατο * * * * καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν καὶ οἱ ἱερεῖς οἱ (74 καί: 248. 44 etc. (exc. [74. 121. 236]) 108 pr. καὶ) Λευῖται.

E. vac.] (5, 55) καὶ ἐθεμελίωσαν τὸν ναὸν (A, etc. (exc. [52]) οἶκον) τοῦ θεοῦ τῇ νουμηνίᾳ τοῦ δευτέρου μηνὸς τοῦ δευτέρου ἔτους ἐν τῷ ἐλθεῖν εἰς τὴν Ἰουδαίαν καὶ Ἰερουσαλήμ.

מבן עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית יהוה׃] (5, 56) ἀπὸ εἰκοσαετοῦς (44 etc. add. καὶ ἐπάνω) ἐπὶ τῶν ἔργων τοῦ κυρίου·

9. קדמיאל ובניו] καὶ Καδμιὴλ (A, 119 Καδωήλ: B, 55 ὁ Δαμαδιήλ) ὁ ἀδελφὸς καὶ οἱ υἱοὶ (B, A, XI, 245. (44 L) 71 etc. (exc. [236]) I. C. S. add. Ἰησοῦ).

בני יהודה כאחד לנצח על עשה המלאכה בבית האלהים בני חנדד בניהם ואחיהם הלוים׃] Ἠμαδαβοὺν (Ald, 64. 243. 248 Μαδιαβούν: 108 om. ὁ ἀδελφός supra et in hoc loco habet αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ) καὶ οἱ υἱοὶ Ἰωδὰ (B, 44. 71. 74. 120. 134. 108 Ἰούδα: leg. הודויה (?) v. 2, 40 (5, 26)) τοῦ Ἡλιαδοὺδ (B

Εἰλιαδούν: 55, A, XI, 119 Ἰλιαδούν: 108 Ἐλιαδοὺν καὶ Ἀναδάβ (H—δ Lagarde)) σὺν τοῖς υἱοῖς καὶ ἀδελφοῖς πάντες οἱ Λευῖται ὁμοθυμαδὸν ἐργοδιῶκται, ποιοῦντες εἰς τὰ ἔργα ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ κυρίου.

10. ויסדו * * ויעמידו הכהנים מלבשים בחצצרות] καὶ ᾠκοδόμησαν (v. 6) * * (5, 57) καὶ ἔστησαν (i. e. leg. ויעמדו v. supra com. 8 et 9) οἱ ἱερεῖς ἐστολισμένοι μετὰ μουσικῶν καὶ σαλπίγγων.

להלל את יהוה על ידי דויד] ὑμνοῦντες τῷ κυρίῳ καὶ εὐλογοῦντες (58 ὁμολογοῦντες cf. infra com. 11: 44 etc. ὕμνουν) κατὰ Δαυείδ.

11. ויענו בהלל ובהודת ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל] (5, 58) καὶ ἐφώνησαν δι' ὕμνων ὁμολογοῦντες (sic A etc. (exc. [XI, 52. 58]): B et [ceteri] (exc. 44 L. 71 L. 106 om.) εὐλογοῦντες) τῷ κυρίῳ ὅτι ἡ χρηστότης αὐτοῦ καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἐν (B, 55. 74. 121. 134. 236. 108 om.) παντὶ Ἰσραήλ.

הריעו תרועה גדולה בהלל ליהוה על הוסד] (5, 59) ἐσάλπισαν καὶ ἐβόησαν φωνῇ μεγάλῃ ὑμνοῦντες τῷ κυρίῳ ἐπὶ τῇ ἐγέρσει (cf. sup. com. 6 (5, 52), et 10 (5, 56)).

12. ורבים * * * את הבית הראשון ביסדו זה הבית בעיניהם בכים בקול גדול] (5, 60) καὶ ἤλθοσαν (i. e. ובאים (?)) * * * τὸν πρὸ τούτου (B, 55 τοῦ) οἶκον πρὸς τὴν τούτου οἰκοδομὴν μετὰ κραυγῆς ([Ald, 52. 64. 243. 248] κλαυθμοῦ: 44 etc. (exc. 71 L.) φωνῆς) καὶ κλαυθμοῦ μεγάλου ([Ald, 52 etc. cf. supra] pro κ— μ— habent κραυγῆς μεγάλης: 44 etc. om. μεγάλου).

ורבים בתרועה בשמחה להרים קול:] (5, 61) καὶ πολλοὶ διὰ (245. 44 etc. (exc. 71 L.) μετά) σαλπίγγων (cf. com. 11) καὶ χαρᾶς (B χαρά) μεγάλῃ (Ald, 64. 243. 248 ponunt post φωνῇ) τῇ φωνῇ.

13. ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם] (5, 62) ὥστε τὸν λαὸν μὴ ἀκούειν τῶν σαλπίγγων διὰ τὸν κλαυθμὸν τοῦ λαοῦ.

כי העם מריעים תרועה גדולה והקול נשמע עד למרחוק:] ὁ γὰρ ὄχλος (44 etc. (exc. 71 L.) λαός) ἦν ὁ (44 etc. (exc. 71 (L), [121]) om.) σαλπίζων μεγάλως, ὥστε μακρόθεν ἀκούεσθαι. (Schluss folgt.)

Syntactische Excurse zum Alten Testament.[1]

Von Ed. König.

3.

Zur Geschichte der emphatisch-copulativen Tempusfolge, ihres Analogiegebrauchs und ihrer Obsoletirung.

Eine besonders interessante Erscheinung der hebräischen Satzverknüpfung ist die Verwendung eines emphatischen „und“, die man den consecutiven Gebrauch der Tempora zu nennen pflegt.

Zur Charakteristik der Stellung, die dem Althebräischen in dieser Beziehung innerhalb der semitischen Syntax zukommt, ist den in § 365 meiner Syntax enthaltenen Angaben nur eine Bemerkung betreffs des Minäo-Sabäischen hinzuzufügen. Denn dass auch in diesem Dialect ein Imperfect durch Perfecte fortgesetzt wird, ist schon in § 365e bemerkt. Aber die Fortsetzung eines Perfects durch das Imperfect habe ich deswegen nicht erwähnt, weil ihr etwas Eigentümliches insofern anhaftet, als bis jetzt nur Ausprägungen des Typus „am Tage, da er etc., und etc.“ beobachtet worden sind. Eine directe Verknüpfung von Perfect und Imperfect ist noch nicht gefunden worden.

Nicht am wenigsten interessant an dieser Satzfolge sind die Spuren ihrer Steigerung und ihrer Vermeidung. Beides

[1] Siehe in Jahrgang 18, S. 239ff.

soll hier aber nicht, wie in der Syntax S. 508—531, in systematisch-genetischem Zusammenhang dargestellt werden, sondern ich will nur Einzelgruppen von Beobachtungen mittheilen, in denen die Erweiterung und Verminderung des Gebrauchs der emphatisch-copulativen Satzverknüpfung eclatant zu Tage tritt.

I. Man kann sich denken, dass der Analogiegebrauch des emphatischen *wa-*, resp. *we-* sich am meisten bei den besonders häufig gebrauchten Aussagen geltend machen musste, und welche hätte häufiger auftreten können, als die allgemeine Aussage „sich ereignen, geschehen"? Wiederum bei welcher Form des entsprechenden hebräischen Verbs היה hätte der Analogiegebrauch leichter eintreten können, als bei der 3. sing. mask., deren Subject auch das neutrische „es" vertreten konnte? Deshalb sind von mir alle Stellen, wo וַיְהִי und וְהָיָה vorkommen, in Bezug auf die Steigerung und Vermeidung der emphatisch-copulativen Satzfolge untersucht worden.

1. Die Fälle des Gebrauchs von וַיְהִי zerfallen in zwei grosse Gruppen, je nachdem das יהי Prädicat oder Copula in seinem Satze ist, oder nur zur Einführung einer folgenden Aussage dient. Jenes ויהי kann das selbständige, und dieses das vorbereitende genannt werden.

Jene erstere grosse Gruppe der Fälle des וַיְהִי würden nicht alle zu verzeichnen sein, wenn nicht beide grosse Gruppen noch zugleich unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten wären. Denn es fragt sich, ob hinter dem selbständigen und hinter dem vorbereitenden ויהי wieder ein Impf. consec. folgt, oder irgendeine andere Satzverknüpfung steht. Darnach sondern sich die Fälle des וַיְהִי in folgende Reihen:

A) Selbständiges d. h. solches וַיְהִי, welches in seinem

Satz als Prädikat oder als Copula fungirt und deshalb „und er oder es war (resp. geschah oder ähnlich)“ bedeutet, wird

a) wieder durch ein emphatisch-copulatives Imperfect, *oder durch seinen normalen Vertreter* d. h. ein *Perfect* fortgesetzt, *welches durch die irgendwie bedingte Voranstellung eines betonten Satzteiles veranlasst ist* (cf. Syntax § 117. 362e—w. 368q—u): Gn. 1, 3. 5. 7f. 9. 11. 13. 15. 19. 23f. 30f.; 2, 7; 4, 2. 17; 5, 23. 31f.; 7, 17; 9, 29; 11, 1; 12, 10. 16; *13, 7*: darauffolgendes Particip, das auch als Perfect hätte gelesen werden können; *15, 12*; 17, 1; 19, 14; 21, 20; 25, 20. 27; 26, 1. 14. 34; 30, 43; 32, 6; 35, 3. *5b*. 16; 38, 7; 39, 2. 5b. 21; 41, *54b*; 47, 28; 50, 9; Ex. 1, *5*; 2, 10; 4, 3; 7, 10. 21; 9, *10*. 24; 10, *23b*; 17, 2b. 13; 19, 16αβ. 19; 24, 18; 34, 28; 36, 13; *38, 27*; Nm. 3, 43; 9, 6; 11, 1; 31, 32 (cf, 36a) 52; Dt. 26, 5b; Jos. 6, 27; 7, 5b; *8, 25*; 15, 1; 16, 5. 10; 17, 1ff.; 19, 1b; 21, 10. 20; Ri. 1, 19; 6, 38. *40*; *7, 6* (cf. § 117) 8, 26. 27b; 10, 4 (cf. 5a); 12, *9*. 14; 13, 2; 16, 21; 17, 1. 5 (cf. 7) 7. 11f.; 19, 1; 20, 46; 1 S. 4, 1; 6, 1; *7, 10*. 14b; 8, 2; 9, 1 (cf. 2a); 10, 27b; 14, 25; 15, 10a (cf. 11b); 16, 21; 18, 9. 14. 29; 19, 7; 20, 24 (החדש ist doch Subject); 22, 2; 23, *26b* (cf. 27a); 25, 2b (4a); 27, 7; 28, 16; 2 S. 2, 11; 7, 4; 8, 14. *15b* (cf. über 18b in § 368s); 13, 38f.: וַתְּכַל רוּחַ וג׳ (Ex. 39, 32); *19, 10* (cf. 12a); 21, 1b. 21a[1]; 22, 19; *23, 19*; 1 K. 5, 2. 11. *24*. 26. 27b. 29a (cf. 31a); 8, 17; 10, 14. 26; 11, 3. *21*. 24f. *29* (cf. § 118); 12, 22a (cf. 24b) 30; 13, 20; 16, 1. 31; 17, 2b. 8; 18, 1. *45* (§ 118); 20, *39f.*; 21, 17. 28 (cf. 22, 1); 2 K. 2, *9* (das Subject ist betont und getrennt von Elisa) 3, *27*; 6, *26*; *7, 17*) (das Subject הַמֶּלֶךְ war seiner Würde wegen betont) 20; *11, 3* (cf. 4a); 15, 5; 17, 3. 28; 24, 1; Jes.

[1] Hier und auch sonst mehrmals ist statt der Stelle, worin das ויהי oder das והיה selbst steht, gleich der Satz angezeigt, welcher die Fortsetzung bildet.

9, 18; 48, 18f.; Jr. 1, 3f. 11. 13; 13, 3. 6; *36, 27a* (cf. 32a) 37, 6 cf. 12f.; Hes. 1, 25; 16, 34; 17, 6; Jon. 1, 1 (cf. 3) *4b*; 2, 2; 3, 1 (cf. 3); Hab. *1, 3b*; Sach. 4, 8 (cf. 11); 7, 12; Ps. 18, 19; 94, 22; Hi. 1, 3ab; 42, 12f.; Ru. 2, 17; Est. 2, 7 (cf. 8a); Dn. 1, 6. *16*; Esr. *4, 4*; Neh. 3, 38; 1 Ch. 2, 3. 22; 4, 9 (cf. 10a); 6, 51; 11, 6. 21 (‖ 2 S. 23, 19); 15, 25; 17, 3 (‖ 2 S. 7, 4); 18, 6. 14 (‖ 2 S. 8, 15); 20, 7 (‖ 2 S. 21, 21a); 21, 5; *23, 11*; 25, 7; *27, 24*; 2 Ch. 1, 14 (‖ 1 K. 10, 26); 6, 7 (‖ 1 K. 8, 17); 9, 13. 25 (‖ 1 K. 10, 14. 26) 26; 11, 2 (‖ 1 K. 12, 22); 11, 12; 14, 7; 17, 3. 5. 10. 12; 18, 1; 20, 29; 24, 18; 26, 5. 21; 29, 8; 32, 25. 27.

b) Selbständiges ויהי wird durch eine andere Satzverknüpfung fortgesetzt: In Gn. 7, 13 folgt asyndetisches Perfect; 10, 19. 30; 49, 15: ohne Fortsetzung; Ex. 4, 4; 15, 2; 38, 24: ohne direkte Fortsetzung; Nm. 7, 12: ohne direkt folgendes Verb; ebenso in 31, 37; Dt. 33, 5; Jos. 13, 16ff. (15, 3; 16, 2ff.; 17, 3ff.; 18, 12ff.; 19, 11ff. s. u.) 19, 2ff.; 21, 4. 38; 22, 17; Ri. 17, 4b; 1 S. 1, 1f.; 2 S. 3, 2; 15, 12; 1 K. 4, 1; 1 K. 5, 12; 11, 40; 13, 34; 2 K. 15, 12: ohne eine sich anknüpfende Fortsetzung; Jes. 12, 2: ohne direkte Fortsetzung; 38, 4: hinter „und es erging das Wort Jahwes“ schliesst sich 8b mindestens zugleich an den Satz „der herabgegangen war“ (8a) an; 63, 8: asyndetischer Explikativsatz folgt; Jr. 2, 1: „und es erging das Wort Jahwes etc.“ und wesentlich ebenso 13, 8; 15, 16; 16, 1; 18, 5; 24, 4; 28, 12; 29, 30; 32, 26; 33, 1. 19. 23; 34, 12; 35, 12; 43, 8; Hes. 3, 16b und noch 40 Mal; 32, 23; Hos. 7, 11; Hag. 1, 3: „und es erging das Wort etc.“; ebenso 2, 20; Sach. 6, 9; 7, 4. 8; 8, 1; Ps. 76, 3: asyndetisches Perfect folgt; 118, 14: asyndetischer Nominalsatz folgt; Hi. 30, 31: ohne direkte Fortsetzung; ebenso Dn. 1, 21; 1 Ch. 22, 8: „und es erging das Wort“ etc.; 23, 3b ohne direkte Fortsetzung; ebenso 25, 1b; 2 Ch. 5, 9 ‖ ויהיו 1 K. 8, 8.

B) Das einführende oder vorbereitende ויהי, welches „*und* es *geschah*" heisst, wird

a) wieder durch ein emphatisch-copulatives Imperfect, *oder* durch ein *Perfect* fortgesetzt, *welches durch die auch sonst seine Entstehung veranlassenden Ursachen bedingt ist* (cf. Syntax § 368 q—u). Diese Fälle scheiden sich in mehrere Unterabteilungen je nach der Beschaffenheit der Aussage, die durch das ויהי eingeführt wird.

α) Ein blosser Umstand, der auch die Form eines von einer Präposition regierten Infinitivs besitzen kann, wird eingeführt: Gn. 4, 3a. 8b; 7, *10b*; 8, 6a; 11, 2; 12, 14; 19, 17. 29. 34; 21, 22; 22, *1*. 20; 24, 30; 25, 11; 26, 32; 29, 13. 23; 31, 10; 34, 25; 35, 17f. 22; 38, 1. 24. 28; 39, 5a. 7. *10*. 11. 13. 15. 18f.; 40, 20; 41, 8; 48, 1; Ex. 2, 11. 23; 4, 24; 6, 28; 12, *29* (das Subject Jahwe steht voran) 13, *17*; 14, 24; 16, 10. 13; 18, 13; 19, 16aα; 32, 30; 34, *29* (da wusste Mose nicht etc.; allerdings kann 29b auch eine epexegetische Umstandsbemerkung „und zwar wusste Mose etc." bilden) Nm. 7, 1; 10, 35; 11, 25; 16, 31; 17, 7. 23; 22, 41; 25, 19; Dt. 5, 20; 31, 24; Jos. 1, 1; 2, *5* (das Subject sollte betont werden) 3, 2. 14 (cf. 16); 5, 1b. 13; 6, *8* (wahrscheinlich ist das Subject in Parallelismus mit „die Bundeslade etc." hervorgehoben) 21. 24; 11, 1; 15, 18; 23, 2; 24, 29; Ri. 1, 1. 14; 2, 4; 3, 27; 6, 25; 7, 9. 15; 9, 42; 11, 4. 35. 39; 13, 20; 14, 11. 15. 17; 15, 1. 17; 16, 4. 16. 25; 19, 5; 21, 4; 1 S. 1, 4a. 20; 3, 2a (cf. 4a); 4, 5. 18; 5, 9f; 7, 2; 9, 26; 11, 11a; 14, 1; 16, 6; 18, *1* (durch die Voranstellung des Subjectes sollte nicht sowohl die Innerlichkeit dieser Freundesliebe, als vielmehr ihre reflexionslose Unmittelbarkeit betont werden: „da war auch [sofort] die Seele etc. verknüpft") 6; 10, *19* (betont ist sie zugleich im Rückblick auf Sauls Versprechen [V. 17] und im Vorblick auf ihre Schwester [V. 20]) 20, 27. 35; 24, 6. 17; 25, 37f; 28, 1; 30, *1*. 25; 31, 8; 2 S. 1, 1a (cf. 2a)

2b; 2, 1; 3, 6a (cf. 7a) 4, 4; 7, 4a; 8, 1; 10, 1; 11, 1f. 16; 12, 18; 13, *1* (denn durch die Ellipse ist eine Perfectform von היה übergangen) 23. *30* (gegenüber den noch nicht heimgekehrten Prinzen sollte die Fama als eine voraneilende Grösse characterisirt werden) 15, 1. *7*; 17, 21. 27[1]; 21, 18; 1 K. 2, 39; 3, 18; 5, 21; 6, 1ab. 11a (cf. 14a); 8, *10*; 9, 1. 10 (*wa* wird durch אָז 11b ersetzt); 11, 15; 12, 2. 20; 13, 4. 23. 31; 14, 6; 15, 21; 16, 18; 17, 7; 18, 4. 17. 27. 29. 36. 44; 19, 13; 20, 12. 26. 29; 21, 15f. *27*; 22, 2 (cf. 3); 2 K. 2, 1. *9*; 3, 5; 4, 6. 8a. 11. 18. 25. *40* (die anderen *ü* sollten betont werden) 5, 7f; 6, 20. 24. 30; 7, 19; 8, 3. 15; 9, 22; 10, 7. 9. 25; 12, 11; 19, 1; 22, 11; Jes. 37, 1; Jr. 20, 3; 26, 8; 35, 11; 41, 4. 6. 7. 13; 42, 7; 43, 1; Hes. 3, 16a; 8, 1; 9, 8 Qᵉrê (nur bei der Aussprache וָאֶשָּׁאֲרָה erklärt sich das Chaṭeph-Pathach) 10, 6; 11, 13; 16, 23a (cf. 24a) Jon. 4, 8; Hi. 1, 6. *14* (die Voranstellung des Subjects ist doch wohl motivirt) 2, 1; 42, 7; Ru. 1, 1. 19b; Est. 2, 8ab; 3, 4ab; 5, 1; Dn. 8, 2; Neh. 1, 1 (cf. 2a); 2, 1 (s. u.); 13, 3; 1 Ch. 10, 8 (‖ 1 S. 31, 8); 15, 26; 18, 1 (‖ 2 S. 8, 1); 19, 1 (‖ 2 S. 10, 1); 20, 1 (2 S. 11, 1) 20, 4 (‖ 2 S. 21, 18); 2 Ch. 5, *13b* (‖ 1 K. 8, *10b*); 8, 2; 10, 2 (‖ 1 K. 12, 2); 13, *15* (das Subject „Gott“ ist vorangestellt) 16, 5 (‖ 1 K. 15, 21); 18, 31f (‖ 1 K. 22, 32f); 22, 8 (ohne Parallele in 2 K. 10, 13); 25, 14. 16 (ohne Parallele in 2 K. 14); 34, 19 (‖ 2 K. 22, 11).

β) Ein conjunctionaler Umstandssatz wird eingeführt. Wenn bei der Aufzählung dieser Sätze die einleitenden Conjunctionen nach der in § 387 meiner Syntax begründeten Reihenfolge vorgeführt werden, so folgen sich die Sätze so: ויהי מֵאָז הפקיד וג׳ ויברך Gn. 39, 5a.

---

[1] In 2 S. 17, 27—29 kann das Perfect הגישו durch die Voranstellung des Subjects und Objects und zugleich durch die Absicht, einen vorher eingetretenen Umstandssatz zu markiren (vgl. m. Syntax § 118), veranlasst worden sein.

ויהי אַךְ יצא וג׳ וְעֵשָׂו וג׳ Gn. 27, 30aβ.

ויהי כַּאֲשֶׁר הקריב וג׳ ויאמר Gn. 12, 11, und ebenso ist ein mit כאשר beginnender Satz eingeführt in 20, 13; 24, 22. 52; 27, 30aα; 29, 10; 30, 25; 37, 23 [41, 13 enthält das modale כאשר mit entsprechendem כֵּן und Perfect] 43, 2; Ex. 32, 19; Dt. 2, 16; Jos. 4, 1. 11; 5, 8; Ri. 3, 18; 6, 27; 8, 33; 11, 5; 1 S. 8, 1; 24, 2; 2 S. 16, 16; 2 K. 14, 5; Jr. 39, 4; Sach. 7, 13 (dieses כאשר meinte zunächst „sowie“ im Sinne von „als“, aber dann auch im Sinne von „wie“, sodass כֵּן entsprechen konnte) Neh. 3, 33; 4, 1. 6. 9; 6, 1 (cf. 2a) 16; 7, 1; 13, 19; 1 Ch. 17, 1 (‖ כִּי 2 S. 7, 1!); 2 Ch. 25, 3 (‖ 2 K. 14, 5).

Die Satzgefüge, wie ויהי כִּי־הֵחֵל וג׳ Gn. 6, 1, besitzen ein specielles Interesse, weil das כִּי einen Subjectssatz, oder einen Temporalsatz beginnen könnte. Aber da sonst nur Umstandssätze durch ויהי eingeführt sind, und da das כי der fraglichen Sätze eine Temporalconjunction sein kann, so dürfte der Sinn des Sprachgebrauchs richtig getroffen sein, wenn das כי von 2 S. 7, 1 in der Parallelstelle (1 Ch. 17, 1) durch כאשר ersetzt ist, und wenn die alten Versionen das auf ויהי folgende כי meist als ein temporales gedeutet haben. In Gn. 6, 1 hat Onqelos וַהֲוָה כַּד, die LXX καὶ ἐγένετο ἡνίκα, und nur die Pešîṭâ ܘܗܘܐ ܕܟܕ, demnach „und es geschah, dass, als die Menschen anfingen etc., sahen (blosses ܚܙܘ) etc.“ gesetzt. Ebenso ist es in den andern Stellen, soweit nicht eine Abweichung bemerkt wird: Gn. 26, 8a (ἐγένετο δὲ πολυχρόνιος ἐκεῖ) 27, 1 (ἐγένετο δὲ μετὰ τὸ γηρᾶσαι) 43, 21 (blosses ܟܕ) 44, 24 (ܟܕ) Ex. 1, 21 (ἐπειδὴ [ἐπεὶ δέ? in Bab, cf. Swete]) 13, 15 (ܟܕ) Jos. 17, 13 (auch Jonathan bietet überall והוה כד; καὶ ἐγενήθη καὶ ἐπεὶ κατίσχυσαν, ܟܕ) Ri. 1, 28 (καὶ ἐγένετο ὅτε, ܟܕ) 6, 7 (καὶ ἐβόησαν, ܘܐܙܥܩܘ, Cod. A: καὶ ἐγένετο ἐπὶ [also: causal] ἐκέκραξαν) 2 S. 6, 13 (καὶ ἦσαν μετ' αὐτῶν αἴροντες, aber hier erscheint wieder ܘܗܘܐ ܕܟܕ) 7, 1 (καὶ ἐγένετο ὅτε, ܟܕ)

19, 26 (καὶ ἐγένετο ὅτε, ܗܘܐ) 2 K. 17, 7 (B: καὶ ἐγένετο ὅτι, welches wahrscheinlicher einen Causalsatz, als einen Subjectssatz beginnen soll; A: καὶ ἐγένετο ὅτε). Endlich auch in Hi. 1, 5 bietet das Targum והוה כד, und die Peš. wieder ܘܗܘܐ ܡܐ gegenüber der abkürzenden Ausdrucksweise καὶ ὡς ἂν συνετελέσθησαν αἱ ἡμέραι κτλ.

ויהי עַד דִּבֶּר וגו' 1 S. 14, 19.

γ) ויהי führt einen asyndetischen Satz ein, der den Sinn eines Umstandssatzes besitzt: ויהי השֶּׁמֶשׁ בָּ֫אָה וגו', also mit *bā'a* (Gn. 15, 17): „und es geschah: die Sonne ist [soeben] untergegangen etc.", fortgesetzt durch das lebhafte „und siehe" (s. u.). Ein ganz gleicher Fall liegt in 24, 15a vor. Auch diese Fälle bieten keine Analogie für den MT von Ex. 14, 20, aber zur Not verständlich wäre es, wenn es hiesse „und es geschah — die Wolke machte dunkel (הֶחֱשִׁיךְ für die Ägypter) und machte hell (zu gleicher Zeit für die Hebräer) die Nacht — dass sich diese Partei nicht jener näherte". Die Fortsetzung mit Impf. consec., das hier nur in ganz normaler Weise durch das לֹא in das Perfect verwandelt ist, würde diese Auffassung erlauben, denn ebendieselbe Art der Fortsetzung kommt auch in höchst wahrscheinlich hierher gehörigen Beispielen, wie 2 K. 8, 21 etc., vor. Ferner in 2 S. 15, 32a ist בָּא wahrscheinlich als Perfect gemeint und soll gesagt sein „und es geschah: David war eben gekommen etc., siehe, da trat ihm Chušaj entgegen etc."[1] Auch in 1 K. 21, 1 ist am wahrscheinlichsten gemeint „und es geschah nach diesen Geschichten — nämlich einen Weinberg besass Naboth etc. — da redete 'Ach'ab etc." Sodann in 2 K. 8, 21 soll קָם wahrscheinlich das Perfect sein. Sehr deutlich gehört das lebhaft bewegte Satzgefüge

[1] Solche Asyndese ist ein Reflex des auffallenden Zusammentreffens der Umstände und der Lebhaftigkeit der Darstellung. Denn vgl. z. B. „und es geschah, als (כִּי) er kam" (2 S. 19, 26).

in 20, *4* hierher. In der Fortsetzung steht „das Wort Jahwes" erklärlicherweise als Subject voran. Ebenso erklärt sich Jes. 22, *7* und 1 Ch. 15, *29* (ohne Parallele in 2 S. 6), wo hervorgehoben werden sollte, dass gerade die frühere Königstochter das Verhalten Davids beobachtete. Endlich in 2 Ch. 21, 9 macht es die Abwesenheit des הוּא der Parallelstelle 2 K. 8, 21 nicht wahrscheinlich, dass das קָם als Particip gemeint sei.

δ) Ein Participialsatz oder ein gleichwerthiges Nomen absolutum wird durch ויהי eingeführt: ויהי הֵם מְרִיקִים וג׳ Gn. 42, 35 (vgl. m. Syntax § 412t und weiter nach dem Register zu den folgenden Stellen) mit folgendem „und siehe"; 1 S. *7*, 10 (vgl. auch 18, 9) 11, 11b; 23, *26b. 27a*; 1 K. 13, 20a; 20, *39* (das neue Subject sollte kenntlich gemacht werden) 2 K. 2, 11 (*w*ᵉ*hinné* folgt) 6, 5. *26* (der Umstand, dass ein *Weib* den König anschrie, sollte betont werden) 8, 5 (*w*ᵉ*hinné* folgt) 13, 21 (ebenso) 19, *37* (‖ Jes. 37, *38*)

Leichte Modificationen dieses Falles sind die folgenden das Particip ist von כל begleitet in 1 S. 10, 11 und 2 S. 2, 23b. Ein von כל begleitetes Substantiv steht als *Nomen absolutum* in 2 S. 15, 2b, und eine participiale Copula könnte hinzugedacht werden in so kurzen Nominalsätzen, wie „sie (noch) auf dem Wege, da etc." (2 S. 13, 30a) und „ʿObadjahu (war) auf dem Wege, siehe da etc." (1 K. 18, 7).

Eine wesentlichere Modification ist die Verknüpfung des Particips mit כְּ in כְּמֵשִׁיב Gn. 38, 29 (siehe die Analogien in § 412z).

b) Die bisher erwähnten Fälle des einführenden ויהי haben, ausser den wenigen ausdrücklich bemerkten Ausnahmen, auch in ihrer Fortsetzung ein emphatisch-copulatives Imperfect. Aber es kommen auch *andere Arten der Fortsetzung* vor:

α) Einen leicht begreiflichen psychologischen Anlass hat

die Fortsetzung mit וְהִנֵּה. Der Eintritt des dem eingeführten Umstand folgenden Vorganges sollte als ein überraschender gekennzeichnet werden. So ist es in Gn. 15, 17; 24, 15a; 29, 25; 38, 27. 29; 42, 35; 1 S. 13, 10a; 2 S. 1, 2; 13, 36; 15, 32; 1 K. 18, 7; 2 K. 2, 11; 3, 20 (cf. 6, 25); 8, 5; 13, 21; Hes. 37, 7. Auch Dn. 8, 15 gehört hierher, denn „und ich Verständnis suchte" ist natürlicher Fortsetzung des Infinitivs, als Nachsatz.

β) Wenig auffällig ist es auch, wenn ein durch „und" angeknüpfter Nominalsatz folgte. So ist es in „und Pharao befand sich in träumendem Zustand" (Gn. 41, 1; vgl. die Discussion in m. Syntax § 362u). Aus dem verschiedenen Gewicht einerseits des Subjectes Pharao und andererseits der Subjecte צֹר (Jes. 23, 15) und אֲנִי (Hes. 9, 8) kann sich erklären, dass in den letzteren beiden Stellen das Subject hinter dem Particip steht (betreffs des Überganges eines Infinitivs in ein Particip vgl. auch § 362s). In Hes. 9, 8 war also ursprünglich gemeint „da war ich ein Übrigbleibender". Dieses Particip hat man im Verlaufe der Überlieferung nicht sowohl deswegen abgeändert, weil man es als eine hinter ויהי וג' ungewöhnliche oder gar unmögliche Fortsetzung angesehen hätte (denn vgl. Gn. 41, 1 und Jes. 23, 15), sondern weil man den Nachsatz erst mit וָאֶפְּלָה beginnen wollte. Aber aus der leichteren Ausdrucksweise וָאֶשָּׁאֲרָה hätte man nicht die schwerere וְנִשְׁאָר gemacht.

γ) Hinter einem iterativen Umstandssatz folgte naturgemäss das auch sonst oft frequentativen Sinn besitzende Imperfect: ויהי מִדֵּי בֹא . . . יִשָּׂאוּם etc. 1 K. 14, 28; 2 K. 4, 8b; Jr. 36, 23, und dieses frequentative Imperfect konnte auch durch das Qatal[1] consecutivum vertreten werden, welches

[1] Wenn auch vorher mehrmals der jetzt gewöhnliche Ausdruck „Imperfectum consecutivum" gebraucht worden ist, um der Darstellung nicht einen fremdartigen Anstrich zu verleihen: so gebe ich doch den

auch anderwärts in iterativem Context auftritt (§ 367h). Daher wurde jenes יִשָּׂאוּם in der Parallelstelle (2 Ch. 12, 11) durch וּנְשָׂאוּם ersetzt, und steht auch וּבָא in 24, 11.

δ) Eine sehr beachtenswerte Sondergruppe bilden die Stellen, in denen hinter dem mit ויהי eingeführten Umstand oder Umstandssatz ein asyndetisches Perfect folgt. So ist es in ויהי בְּאַחַת וגו' חָרְבוּ וגו' etc. Gn. 8, 13a; 14, 2a; 40, 1; Ex. 12, 41. 51; 16, 22. 27; 40, 17; Lv. 9, 1 (überdies die einzige Stelle mit ויהי im Leviticus) Nm. 10, 11; Dt. 1, 3; 9, 11; Jos. 4, 18; 6, 16; 10, 27; 1 S. 18, 30b (ויהי מִדֵּי וגו'); 23, 6 (überdies hier mit Voranstellung des gewichtigen Subjectes Ephod); 1 K. 8, 54; 11, 4; 14, 25; 15, 29; 16, 11; 17, 17; 2 K. 12, 7; 17, 25; 18, 1. 9; 22, 3; 25, 1. 25. 27; Jes. 7, 1; 36, 1; Jr. 28, 1; 36, 1. 9. 16; 41, 1; 52, 4. 31; Hes. 1, 1; 20, 1; 26, 1; 29, 17;[1] 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17; 33, 21; Sach. 7, 1; Est. 1, 1, wo עָשָׂה in 3a folgt, und besonders interessant ist auch 5, 2; Neh. 1, 4 (wesentlich ebenso ist 4, 10, wo ein asyndetischer Nominalsatz folgt, wie ihn überdies auch das יַיִן לְפָנָי (2, 1a) bilden kann); 2 Ch. 12, 1 (ohne Parallele). 2. 11 (in Abweichung von 1 K. 14, 28!); 15, 8a; 20, 1 und 21, 19 ohne Parallele; 24, 4 (ohne Parallele in 2 K. 12). 23 (ohne Parallele in 2 K. 12, 18).

Delitzsch wollte im „Neuen Commentar über die Genesis" (bei 14 2) manche Stellen dieser Reihe in eine besondere Unterabtheilung bringen. Er meinte, in Stellen, wie „Gn.

Bezeichnungen *Jaqtul* etc., die in meiner Syntax zunächst nur während der Untersuchung des syntactischen Werthes der semitischen Verbalformen angewendet worden sind, entschieden den Vorzug. Denn z. B. der Ausdruck „Perfectum consecutivum" ist doch eine wirkliche contradictio in adiecto.

[1] Während anderwärts vorkommt, dass auf ויהי wieder ein ויהי folgt, vgl. Gn. 39, 2. 6f. 20f; Ex. 12, 41; Jos. 19, 1b. 2a; Ri. 19, 1; 1 S. 18, 9f; 2 S. 7, 4; 1 K. 13, 20; Sach. 7, 13; Hi. 1, 3; Ru. 1, 1; Est. 2, 8; 1 Ch. 17, 3 (‖ 2 S. 7, 4).

40, 1 folge auf das Perfect das historische Tempus [= Impf. consec.] und dadurch werde das Perfect zum Ausdruck des Nebenfactum depotenzirt“, aber davon verschieden seien Stellen, wie „Gn. 14, 2; Ex. 12, 41. 51; 16, 27; Dt. 1, 3“. Indes dann würde in die erstere Unterabtheilung zunächst Gn. 8, 13a gehören. Aber man dürfte nicht den Sinn des Textes treffen, wenn man meinte, dass er das Austrocknen der Erdoberfläche als ein „Nebenfactum“ betrachtet habe. Ein solches ist ebenso wenig das Sündigen in 40, 1. Es wäre ferner künstlich, ja willkürlich, wenn man in Ex. 16, 22. 27 ein ausmalend-digressives Perfect finden wollte, wie ich es in § 370m beschrieben habe und wozu wahrscheinlich auch Ex. 10, 23a gehört. Auch das הוּקַם 40, 17 ist weit davon entfernt, ein „Nebenfactum“ berichten zu wollen. Ebenso wenig würde man mit dieser Annahme den Worten von Lv. 9, 1 gerecht. Auch in Nm. 10, 11 würde diese Theorie das Hauptereignis zur Nebensache machen. Ebenso wenig ist Delitzsch's Meinung in 1 S. 18, 30b oder 1 K. 14, 25; 18, 1 etc. möglich. — Ausserdem kann der Sinn des Perfects der Stellen (Gn. 14, 2; Ex. 12, 41. 51; 16, 27; Dt. 1, 3), die Delitzsch abtrennen wollte, nicht von der Art des Satzes abhängig gemacht werden, der hinter jenem Perfect steht. Denn natürlicherweise wurde ein Perfect um seiner selbst willen gewählt. Ferner der Umstand, dass auf den Perfect-Satz von Gn. 14, 2 nicht sofort das Impf. consec. folgt, wurde dadurch veranlasst, dass das Verhalten der in v. 2 aufgezählten Könige zunächst in v. 3f. beschrieben werden sollte. Ebenso liegt die Sache in Ex. 12, 41, und v. 51 ist falsch von Delitzsch dazu gerechnet, denn da folgt das Impf. consec. in 13, 1. Ebenso folgt in 16, 27b das ולא מצאו als normaler Vertreter des Impf. consec. Sodann in Dt. 1, 4a kann das einführende ויהי wie in andern Stellen (s. u.) fehlen. Endlich aber dürfte dies die Hauptsache sein,

dass das asyndetische Perfect der von Delitzsch erwähnten Stellen im Lichte der ganzen von mir gegebenen Stellenreihe zu betrachten ist. Diese zeigt, dass der wahre Anlass zur Wahl des Perfects dieser Stellen in der Neigung zur Vermeidung des Impf. consec. lag.

Diese Neigung, die teils aus dem Wunsche nach Vereinfachung des Satzbaues und teils aus dem Einfluss des Aramäischen, welches keine emphatisch-copulative Tempusfolge besitzt (vgl. das Genauere in § 365f), geboren worden sein kann, gab sich ja weiter auch in der Vermeidung des einführenden ויהי kund.

Allerdings die Nichteinführung der Worte „in jenen Tagen (war) Mangel eines Königs in Israel: ein jeder etc.“ (Ri. 17, 6; 18, 1; 21, 25) kann daher stammen, dass sie die Beschreibung einer allgemeinen Situation bilden wollten, aus der nicht ein einzelnes Factum abgeleitet werden sollte. Denn sobald letzteres geschehen sollte, steht das einführende ויהי bei ebenderselben Aussage (Ri. 19, 1). Die anderen Fälle eines nicht eingeführten Umstandes sind in zwei Gruppen zu zerlegen, je nachdem dem Umstand α) ein Impf. consec. folgt, oder β) nicht folgt. — Zu α) gehört „am dritten Tage, *und* Abraham erhob etc.“ Gn. 22, 4, כִּשְׁמֹעַ וג 27, 34. Vgl. weiter in § 366hl, denn diese Reihe soll, als die weniger significante, hier nicht verfolgt werden. — Zu β) gehört „und darnach begrub Abraham etc.“ 23, 19; in Dt. 1, 4 konnte das ויהי von v. 3 fortwirken; בָּעֵת ההיא חָלָה etc. 1 K. 14, 1; 15, 1; 2 K. 11, 4; in 18, 13 fehlt das in der Parallelstelle Jes. 36, 1 stehende ויהי; 2 K. 20, 1; ‖ Jes. 38, 1; Est. 9, 2a; im Danielbuche nicht bloss 1, 1 (cf. ויהי Ru. 1, 1; Est. 1, 1), sondern auch 2, 1 (*aramäisch*: 7, 1) 8, 1; 9, 1f; 10, 1. 12a. 19bα; im Esrabuche nicht nur 1, 1, sondern auch 3, 8; 4, 6 (*aramäisch*: 5, 16; 6, 1. 3. 13); 7, 1; 9, 1 (וּכְכַלּוֹת אֵלֶּה נִגְּשׁוּ). 3 (וּכְשָׁמְעִי). 5; 10, 1; ferner Neh. 8, 5b

(וּכְפִתְחוֹ עָמְדוּ). 13 (וּביום השני נאספוּ); 9, 1; 12, 27; 13, 1. Auch das Perfect von 1 Ch. 10, 1 a konnte deshalb um so leichter entstehen. Derselbe Fall liegt ferner vor in 2 Ch. 5, 13a; 13, 1 (‖ 1 K. 15, 1); 23, 1 (‖ 2 K. 11, 4); 24, 14a; 29, 29; 36, 22.

Obgleich die letzterwähnte Vermeidung des einführenden ויהי nicht systematisch vollständig beobachtet worden ist dürfte das vorgeführte Material doch erkennen lassen, wohin die Entwicklung des Sprachgebrauchs neigte. Dies dürfte um so klarer sein, wenn man hinzunimmt, dass ebendieselbe Vermeidung in dem Hebräischen der Mišna sich zeigt: וּכְשֶׁמֵּת טָבִי עַבְדּוֹ קִבֵּל וגו' (Berakhoth 2, 7: „und als sein Diener Ṭabi starb, nahm er seinetwegen Beileidsbezeigungen entgegen"). Der Schlussgedanke, dass die Vereinfachung, die dieser Satzbau zeigt, auch zugleich einen Verlust an bewegter Lebendigkeit der Darstellungsweise in sich schloss, drängt sich jedem sinnenden Betrachter der Sprachgeschichte von selbst auf.

2. Nachdem die Functionen und die Schicksale des emphatisch-copulativen וַיְהִי allseitig beleuchtet worden sind, kann die Untersuchung des entsprechenden וְהָיָה sich mehr im wesentlichen darauf beschränken, den Thatbestand in einer möglichst parallel laufenden Disposition erschöpfend vorzuführen.

A) Das selbständige וְהָיָה findet

a) seine Fortsetzung wieder in einem Qatal consecutivum, *oder* in seinem normal (S. § 368ou) veranlassten Vertreter *Jaqtul*: Gn. 28, 14. *21*; 30, 32; 41, *36*; 48, 21; Ex. 9, 9; 12, 6. 13f. *48*; 13, 9; 26, 6; 28, 35. 38; 29, 26. *28*; 30, 4b 40, 9f; Lv. 7, *31*; 13, 2. 19. 49; 14, 22; 22, 27; 25, 28; Nm. 11, 8; 15, 39; 24, 18; 33, 55 (vor Subjectssatz!) 34, 3; Dt. 15, *17*; 21, 15b; 22, 2b; 23, *15*; 31, 17; Ri. 2, 18 (S. 644); 1 S. 17, 36b; 24, 16; 2 S. 9, 10; 1 K. 9, 7; Jes. 1, 31; 5, 5. *12*

8, 14; 10, 17f; 11, 5; 13, 14; 16, 2; 17, 5; 19, 20; 22, 21. 23; 23, 18; 24, 2; 28, 13. 19b; 29, 4b. 5. 7; 30, 3. 23. 25 (s. u. Bbε) 32, *2. 15.* 17; 35, 7. *8*; 40, 4; Jr. 17, *6*. 7f; 20, 9 mit Nachsatz hinter unangezeigtem (S. § 390q) Bedingungssatz (§ 367α); 16; 48, 41 (hinter Qatal perspectivum) Hes. 17, 23; 37, 27 (§ 367c); 44, 2b indirect (§ 368b) von יָבֹא abhängig; 45, 4b 5 Qerê; 48, 18a (§ 341m); Hos. 2, 1a; 4, 9; Ob. 17f; Zeph. 1, 13; 2, 7;[1] Sach. 6, *13*; 9, 7; 12, 8; 14, 7a. 20b. 21a; Ps. 1, *3* (וכל וג' gehört nicht mehr zur Schilderung des Baumes, cf. § 368u); Hi. 1, 1b (cf. § 367i, und wie hinter dem iterativen וְשָׁב Jr. 18, 4b, könnte sich auch hinter einem durativen והיה das Impf. consec. in Hi. 1, 2a erklären) Hi. 8, 7; 22, 25 (mit Nachsatz nach § 367α); Neh. 6, 13: natürlicher liegt eine Fortsetzung des Absichtssatzes vor (§ 367c), als dass וְחָטָאתִי ein unangezeigter Bedingungssatz (§ 390q; Ryssel z. St.) wäre, und dann והיה den Nachsatz (§ 367α) bilden sollte; Neh. 10, *39*; 2 Ch. 19, *10*.

b) Das selbständige וְהָיָה wird in folgenden Stellen nicht direct, oder gar nicht fortgesetzt: Gn. 2, 10; 6, 21; 17, 5. 11; 18, 25; 30, 42; 31, 44; 32, 9; Ex. 7, 19; 8, 12; 13, 16; 16, 5b; 26, 11; 28, 32. 37; 29, 37; 30, 16; Lv. 10, 15; 25, 50; 27, 3f. 5—7. 15f. 21; Nm. 11, 20; 34, 6; Dt. 5, 26; 15, 9bβ; 19, 3b. 10; 23, 22; 24, 15; 31, 26b, Jos. 17, 18; 1 S. 27, 12; 1 K. 8, 61; Jes. 7, 25b; 8, 8b; 29, 15b (ויאמרו hängt nach S. § 366i 368a vom vergangenheitlichen Particip ab) 30, 26; 33, 6; 44, 15 (§ 367y); 55, 13; 56, 12; 60, 19b; 65, 10; Jr. 40, 3b (§ 367i) 48, 26. 39; 49, 22; Hes. 21, 28 hängt indirect (§ 368b)

[1] In Zeph. 2, 7 lies הַחֶבֶל = der vorher erwähnte (S. § 298b) Bezirk, von den LXX richtig durch τὸ σχοίνισμα τῆς θαλάσσης gedeutet, aber nicht übersetzt, wie Wellhausen und Nowack z. St. meinen. Überdies ist auch in v. 6 das חֶבֶל הַיָּם ein Interpretament. Die Form הָיְתָה bezog sich auf die *'ereṣ pelištîm* (v. 5b), und also ist nicht חֶבֶל in Zeph. 2, 6 feminin (Ges.-Buhl s. v.) Dies ist aber korrigiert in der 13. Aufl. von 1899.

von einer promissorischen Aussage (v. 24f.; § 367y) ab; 24, 24 (§ 367c); 39, 13; 47, 9aβ; 12 Qerê; 17: lies וְהָיָה הנגבול! 48, 8 ex. 10b. 17. 28; (הנגבול!) Mi. 2, 11b (Nachsatz gemäss § 367α); 5, 4 (§ 367c). 6f. (s. u. Bbε); Sach. 14, 9; Ru. 4, 15; 2 Ch. 13, 9.

B) das einführende oder vorbereitende וְהָיָה wird

a) wieder durch ein Qatal consecutivum *oder ein normal veranlasstes Jaqtul* fortgesetzt. Die einzelnen Fälle des einführenden וְהָיָה scheiden sich nach der Art des eingeführten Satzelementes in folgende Unterabtheilungen:

α) Ein vorangestellter Umstand, der auch in einem präpositional regierten Infinitiv oder infinitivähnlichen Substantiv bestehen kann, wird vorbereitet: וְהָיָה בְּעַנְנִי וגו׳ וְזָכַרְתִּי Gn. 9, 14 (über den Anfang des Nachsatzes vgl. m. Syntax § 415t; 367γ); 30, 41 (Nachsatz gemäss § 367γ und ebenso bei den meisten hier stehenden Stellen); 44, 31; 47, 24; Ex. 16, 5; 33, 22; Dt. 17, 18; 20, 2. 9; 23, 14b; 27, 2; 29, 18; Jos. 2, 14; 1 S. 16, 16. 23; 2 S. 14, 26 (§ 367h); 15, 5 (§ 367h); 17, 9; 1 K. 1, 21 (§ 367γ); Jes. 14, 3; 22, 20; Hos. 1, 5; Am. 8, 9; Mi. 5, 9; Zeph. 1, 8.

β) Ein Umstandssatz wird eingeführt:

וְהָיָה אִם steht Gn. 38, 9 (Apodosis nach § 367α); Ex. 4, 8f.; Nm. 15, 24; 21, 9; Dt. 11, 13; 15, 16; 20, 11a; 21, 14; 24, 1b; 25, 2; 28, 1. 15; Ri. 4, 20; 6, 3; 1 S. 3, 9; 23, 23; 2 S. 11, 20; 1 K. 11, 38; Jr. 12, 16; 17, 24 (Nachsatz in v. 25a); Am. 6, 9. In Sach. 6, 15b fehlt der Nachsatz.

וְהָיָה טֶרֶם begegnet nur in Jes. 65, *24*.

וְהָיָה כאשר findet sich in Gn. 27, 40 (zum Nachsatz vgl. § 367α) und Ex. 17, 11 (ebenso). Die Fälle des modalen והיה כאשר s. u. in Bbδ gegen Ende!

וְהָיָה כִּי: Gn. 12, 12[1] (Apodosis gemäss § 367α und so

[1] Onqelos: אֲרֵי (= „dass, weil, wenn" nach Dalman, aramäisch-neuhebräisches WB. 1897); LXX: ὡς ἄν ἴδωσι, Peš.: ܡܐ.

überall, wenn keine Ausnahme erwähnt ist) 46, 33; Ex. 1, 10[1]) 12, 25 f.; 13, 5. 11. 14; 22, 26b (ἐὰν οὖν, ܐܢ v. 27b); Lv. 5, 5. 23; Nm. 10, 32a; Dt. 6, 10 (Nachsatz in 11b); 11, 29; 26, 1; 30, 1; 31, 21; Jos. 8, 5; 22, 28; Ri. (12, 5b etc. s. u. B a δ am Ende) 21, 22; 1 S. 25, 30; Jes. 8, 21b; 16, 12; Jr. 5, 19; 15, 2; 16, 10; 25, 28; Hes. 21, 12; Sach. 13, 3; 1 Ch. 17, 11; (2 S. 7, 12 hat nicht וְהָיָה).

וְהָיָה עֵקֶב tritt nur in Dt. 7, 12 auf.

γ) וְהָיָה führt einen asyndetischen Satz ein, der den Sinn eines Umstandssatzes besitzt: 2 S. 6, *16*.

δ) Ein absolut gesetztes Particip oder sonstiges Nomen wird durch וְהָיָה eingeführt. Wegen des besonderen Interesses dieser Fälle sind hier — in ( ) — auch die Stellen mit aufgeführt, wo weder Qatal consecutivum noch sein normaler Vertreter, sondern eine andere Art der Fortsetzung folgt: (Gn. 24, 14. 43); Nm. 10, 32b; (17, 20); 21, 8 (Nachsatz gemäss § 367 β); Dt. (12, 11; 18, 19) 21, 3; (Jos. 2, 19); Ri. 11, 31; 19, 30; (1 S. 25, 20; Jes. 4, 3; Jr. 27, 8; Hes. 47, 23); Sach. (13, 8;) 14, 16. *17* (§ 341 m 346 m 368 u).

Anm. Auch hinter iterativem וְהָיָה steht analogiegemäss (§ 367 h) Qatal consecutivum: 1 S. 16, 23; 2 S. 14, 26; 15, 5. — Das hinter iterativem וְהָיָה begegnende Jaqtul consecutivum (Ri. 12, 5b; 1 S. 1, 13b; 13, 22, wo nur wegen לֹא der Vertreter eintrat) erklärt sich nach § 366 f, und speziell bei 1 S. 1, 13b kann noch Assimilation an יִשָּׁמֵעַ gewirkt haben. — Hinter den Beispielen des vergangenheitlichen וְהָיָה (1 S. 10, 19; 17, 48; 2 K. 3, 15b; Jr. [? 3, 9]

---

[1] Hier ist deutlich, dass nicht gemeint ist „und es wird geschehen, dass Kriege eintreten etc.“ Denn mit der Verminderung der Hebräer konnte nicht die Verhinderung von Kriegen in Kausalnexus gebracht werden. Noch deutlicher erhellt es aus Ex. 3, 21 (s. u. B b δ), dass das כִּי nicht einen Subjektssatz beginnen sollte. Denn es kann nicht heissen „und es wird geschehen, dass ihr gehen werdet, werdet ihr gehen.“

37, 11; 38, 28b), die in § 370q erörtert sind, steht naturgemäss das Jaqtul consecutivum. — Über Am. 7, 2 siehe in § 370p!

b) Das einführende וְהָיָה setzt sich auch so fort:

α) Das lebhafte וְהִנֵּה beginnt die Fortsetzung nur einmal, und zwar hinter einem Participium absolutum: 1 S. 25, 20.

β) וְ mit Particip beginnt die Fortsetzung in Jes. 23, 15 (s. o. S. 268 und Gn. 20, 16b, während in Hes. 27, 34 עַתְּ gemeint war, und auch Jon. 3, 4b anders beschaffen ist).

γ) Ein asyndetisches Qatal kommt zweimal als Fortsetzung vor: in Gn. 24, 14 ist es durch die energisch betonende Voranstellung des Objekts אֹתָהּ, und in Dt. 8, 19 durch den Wunsch veranlasst, die vorhergehende Kette von Qatal consecutivum abzubrechen.

δ) Asyndetisches Jaqtul fängt die Fortsetzung an: Ex. 3, 21; 33, 8. 9; Lv. 14, 9; Nm. 15, 19; 17, 20; Dt. 12, 11; 18, 19; 21, 16; 23, 12; 25, 19; 27, 4; Jos. (2, 19: asyndetischer Nominalsatz) 3, 13; 6, 5; 7, 15; 8, 8; Ri. 2, 19; 9, 33; 1 S. (10, 7: asyndetischer Imperativ) 17, 25; 1 K. 2, 37 (der Nachsatz sollte mit dem kräftigen יָדֹעַ תֵּדַע beginnen); 2 K. 4, 10; Jes. 2, 2;[1]) 4, 3; 7, 18. 21. 22. 23; 10, 12. 20. 27; 11, 10. 11; 17, 4; 23, 17; 24, 21; 27, 12. 13; 66, 23; Jr. 3, 16; (4, 9 s. die Anm.) 12, 15; 25, 12; 27, 8; (30, 8 s. die Anm.)

---

[1]) In Jes. 2, 2 zeigt das Paseq richtig an, dass באחרית הימים zum Folgenden gehört, wie ביום ההוא 7, 18, und der Athnach v. 21 gehört, wie auch v. 22 zeigt, zu den Fällen des unrichtig gesetzten Athnach, die in m. Syntax S. 715 gesammelt sind. Nicht erst in der Folgezeit wird es geschehen, dass sein wird etc. Ebendafür spricht, dass in der Parallele Mi. 4, 1 das נָכוֹן nicht an die Spitze gestellt ist. — Diese Erwägung gilt auch für Jr. 49, 39, der dritten Stelle, wo באחרית הימים so vorkommt. — Nur wo, wie in Jr. 4, 9; 30, 8, hinter „an jenem Tage“ der Schaltsatz „Kundgebung Jahwes“ folgt, gehört die Zeitbestimmung wahrscheinlicher zu והיה. Ebenso dürfte es in Sach. 13, 8, aber wieder nicht in 14, 7b sein.

49, 39; 51, 63; Hes. 38, 10. 18; 39, 11; 43, 27; 44, 17; 47, 23; Hos. 2, 1b. 18. 23; Jo. 3, 1; 4, 18; Mi. 4, 1; Zeph. (1, 10: asyndetischer Nominalsatz) 12; Sach. 12, 3. 9; 13, 2. 4. 8; 14, 6. 7b. 8. 13; (Ru. 3, 13: טוב ist asyndetischer Nominalsatz).

Ähnlich sind die Fälle des modalen וְהָיָה כאשר: Nm. 33, 56b (nur hier ohne כֵּן, wie in § 371l) Dt. 28, 63; Jos. 23, 15; Ri. 7, 17; Jes. 29, 8; Jr. 31, 28; Sach. 8, 13.

Nicht auffallend, wie Nägelsbach zu Jes. 32, 10 meinte, ist es, wenn hinter einem uneingeführten Umstand das asyndetische Jaqtul folgt: Gn. 40, 13. 19; Jes. 7, 8 (gegenüber 21, 16 § 367z); 27, 6; 32, 10 (§ 357g); Jr. 8, 1 Qerê (über das Kethîb vgl. § 341q). Abwesenheit eines einführenden וְהָיָה beobachtet man überdies z. B. auch in בְּכַלֹּותְךָ . . . תקריב Hes. 43, 23.

ε) Nun giebt es noch folgende Gruppe: וְהָיָה führt einen Behauptungssatz ein, um seinen überraschenden Charakter und überhaupt seine Emphase zu markieren. Man vergleiche zunächst וְהָיָה כָל־מֹצְאִי יַהַרְגֵנִי Gn. 4, 14. Die Macht der Analogie konnte bewirken, dass das einführende והיה den Kreis seiner Anwendung erweiterte, und der Fall Gn. 4, 14 ist nicht anders, als וְהָיָה הוּא יִהְיֶה וגו' „und (es wird geschehen:) er wird dir als Mund (Organ oder Interpret) dienen etc." (Ex. 4, 16). Eine besonders deutliche Parallele aber hat Gn. 4, 14 an וְהָיָה כָּל־דָּבָר וגו' Ex. 18, 22, und ebenso ist 33, 7b (כל) Lv. 27, 10. 33: וְהָיָה הוּא וגו'. Am natürlichsten stellt man hierher auch „und es wird geschehen: der Mann, welchen Jahwe erwählen wird, er (§ 340e) wird geweiht sein" (Nm. 16, 7). Denn es ist soviel wie „der Mann etc. wird geweiht sein." Ebenso ist Dt. 20, 11b (כל ist wieder hinter והיה); 25, 6; Jos. 7, 14b, besonders deutlich ist וְהָיָה אַתֶּם וגו' 22, 18b; Ri. 7, 4 ist wesentlich wie Nm. 16, 7; 1 S. 2, 36 (כל); 2 S. 15, 35 (כל); 1 K. 17, 4 (sehr energisch kurz „und

es wird geschehen: aus dem Bache wirst du trinken“) 18, 12. 24 (wie Nm. 16, 7); 19, 17; 20, 6 (כל); Jes. 3, 24; 24, 18; (30, 25. 32)[1]) Jr. 30, 21; 42, 4 (כל. Auch in v. 16 ist והיתה nur an das folgende הַחֶרֶב assimiliert) Hes. 47, 9aα. Ein besonders bemerkenswerthes Beispiel ist וְהָיָה יעמדו וג' v. 10, und ebenso ist וְהָיָה תַּפְּלוּ v. 22. Endlich folgen noch zwei Fälle mit *w^ehaja kol* (Jo. 3, 5; Nah. 3, 7), nur dass nicht verstanden werden kann, weshalb im ersteren Fall והיה mit dem trennenden Rebîa, aber im letzteren Fall mit dem verbindenden Mahpakh versehen ist.

Über die nicht-consecutiven Fälle des selbständigen וְהָיָה (Gn. 38, 5; Jos. 9, 12?; Hi. 1, 1b) und des einführenden וְהָיָה (1 S. 10, 9; 17, 48; 2 K. 3, 15b; Jr. [? 3, 9] 37, 11; 38, 28b § 370q,? Am. 7, 2 § 370p) siehe in Nr. II!

II. Zur Beobachtung der Spuren, die eine Vermeidung des emphatischen „und“ anzeigen, gehört ein Teil der Abhandlung, welche W. H. Bennett über den Gebrauch der hebräischen Tempora in der Zeitschrift „Hebraica“ 1886f. veröffentlicht hat. In diesen Ausführungen, die in meiner Syntax von § 123 an citiert und so benutzt worden sind, dass ich alle von ihm als abnorm bezeichneten Perfekte oder Imperfekte aus erklärlichen Motiven des Sprachgebrauchs

---

1 Bei וְהָיָה עַל־כָּל־הַר וג' Jes. 30, 25 (s. S. 273) kann die Frage auftauchen, ob nicht das einführende והיה gemeint sei. Man kann nicht geltend machen, dass וְהָיָה אור וג' v. 26 dagegen spreche, denn da steht kein wuchtiges כל hinter והיה, wie in v. 25 und 32. Aber andererseits ist zu bedenken, dass bei der Annahme eines einführenden והיה in v. 25 und 32 das vorhandene והיה nicht als Kopula verwertet, und im darauf folgenden Satz eine Kopula hineingedacht würde. Ferner die Differenz, die beim vorausgehenden Prädikat naturgemäss häufig ist (§ 348 m. etc.), macht ein והיה auch z. B. in Gn. 30, 42 nicht zu einem Einführungsmittel. Ebenso wenig thut dies die Differenz des Genus z. B. in Jes 33, 6, oder die Differenz des Numerus und Genus in Sach. 14, 20. Deshalb steht ein einführendes והיה auch keineswegs wahrscheinlich in Mi. 5, 6f. Sach. 12, 8; 14, 9. 20b. 21a; Hi. 8, 7; Ru. 4, 15.

abzuleiten versucht habe, kommt folgende Stelle vor: „Es giebt 22 unregelmässige Perfekte mit ו consec.: 12 könnten als frequentative aufgefasst werden: 5 (Gn. 31, 7; 37, 3; Jos. 6, 8. 13; Ex. 36, 29) sind auch nach Driver frequentativ; five others (Ex. 36, 30. 38; 38, 28; 39, 3) are in a similar context to Ex. 36, 29. Die andern zwei stehen in Gn. 21, 25 und 49, 23. One (Nm. 21, 15) might fairly be taken as a future; one (Dt. 33, 2) is in a poetical section. There remain eight, die nicht genügend erklärt werden zu können scheinen, except as referring to past time and that not in a frequentative sense: bei einem dieser 8 Fälle (Gn. 15, 6) spricht Driver von einer „isolated irregularity", die andern 7 stehen in Gn. 28, 6; 34, 5; 38, 5. 9 (2 Fälle); Jos. 9, 12; 22, 4 [er meint 3 b]. Man ist natürlich versucht, diese acht Fälle ein unlösbares Problem sein zu lassen, a) weil wir gesehen haben, dass ähnliche Fälle im Impf. vorkommen, b) weil diese Fälle so äusserst selten in den geschichtlichen Partien der früheren Bücher sind, und c) weil der Übergang von der obsoleten Konstruktion mit Waw consec. zur geläufigen Konstruktion mit schwachem Waw eine Art des Irrtums im Abschreiben bilden kann, wozu die Schreiber besonders geneigt sein konnten."

Diese Worte meinte ich hier ganz geben zu sollen, damit die Meinung Professor Bennett's unverkürzt zur Geltung komme. Aber wie ich selbst diese 22 Fälle im systematischen Zusammenhang der syntactischen Erörterung erklärt habe, will ich hier nicht wiederholen, zumal ich bei der Nachprüfung des Registers gefunden habe, dass alle 21 Stellen glücklicherweise ohne Fehler verzeichnet sind. Nur einige Excurse will ich hinzufügen.

1. Zunächst soll eine Bemerkung über das *weqatal* gemacht werden, welches iterativen oder durativen Sinn besitzt und durch die Analogiewirkung seinen Geltungsbereich

ausgedehnt haben kann. Ich füge noch 1 S. 13, 22a zu dem in § 367h erwähnten v. 21a hinzu, und besonders lehrreich ist, dass auf הָלוֹךְ, welches den continuierlichen Charakter eines Vorgangs ausprägt, וְזָעָקָה 2 S. 13, 19b (§ 367f) folgt.

Schon in § 367g ist angedeutet worden, dass ich mit dem Problem, welches in diesem *weqatal* liegt, oft und lange gerungen habe, weil ich dem wirklichen Ursprung seines Gebrauchs auf die Spur kommen wollte. Ich habe mich aber schliesslich dafür entschieden, dass (α) in diesen Fällen des *weqatal* ein consecutives Qatal vorliegt. Denn der iterative oder durative Vorgang ist ja in sich selbst unvollendet und konnte demnach als eine Consequenz dargestellt werden. Nur meine ich, dass — β) noch ein Motiv — natürlich unbewusst in der Volksseele — mit thätig war, um dem Sprachgebrauch seine Richtung zu geben. Weil nämlich das mit „und" unmittelbar verknüpfte Jaqtul entweder als *wejiqtol* consecutiv-finalen Sinn (§ 364b) besass, oder als *wajjiqtol* einen Knotenpunkt des Fortschrittes der Ereignisse ausdrückte (cf. 1 S. 1, 1a. 4a etc.): so konnte zur Bezeichnung sich wiederholender und andauernder[1] Erscheinungen der Vergangenheitssphäre das *weqatal* in den Fällen gewählt werden, in denen das Verb direkt hinter „und" auftreten musste. Diesem *weqatal* geht dann das Jaqtul parallel, sobald sich nicht mehr das „und" direkt mit der Verbalform verknüpft: Vgl. וְנָתַן 1 S. 1, 4b ‖ וּלְחַנָּה יִתֵּן 5a; ebenso in 6a ‖ 7a; וְהִכָּה ‖ וְלֹא יְחַיֶּה 27, 9a; וְהֶעֱבִיר ‖ וכן יעשה 2 S. 12, 31b; וְכִלְכְּלוּ ‖ (ו)לא יעדרו 1 K. 5, 7, und den umgedrehten Wechsel beobachtet man in וְאֵד יַעֲלֶה ‖

[1] Über die andersartigen Aussagen in Ri. 6, 5b; 12, 5b; 1 S. 1, 7b; 16, 15; 2 S. 12, 3b; Jr. 2, 15b; 6, 17b; Ps. 18, 36, indem v. 35 iterativ nach § 367f. (nicht: n) ist, ferner 78, 35. 41; Hi. 29, 21b etc. vgl. man § 366fu. 367eg.

וְהִשְׁקָה etc. Gn. 2, 6b; Ex. 33, 7—11, וְהֵם יֵלְכוּ ‖ וְהִגִּידוּ 2 S. 17, 17, wie auf das in § 157b vorgeschlagene לִי יִשְׁמְעוּ Hi. 29, 21a folgt וְיִחֵלּוּ, aber hinter dem verkannten יִדְּמוּ 21b (§ 366u) in 22a לֹא יִשְׁנוּ etc. — γ) Die dritte mögliche Meinung wäre diese, dass eine secundäre Vermeidung des Impf. consec. vorläge. Aber daran ist bei dem Charakter der in § 367efh etc. aufgezählten Stellen nicht zu denken.

2. Nachdem in Jos. 15, 1a. 2a durch ויהי das Faktum der Gebietsverteilung berichtet ist, wird der Lauf der Grenzen durch וְיָצָא, וְעָבַר, וְעָלָה etc. beschrieben.

Ist darin ein Qatal consecutivum zu finden, welches eine bleibende Einrichtung ausprägen, resp. „a frequentative force“ (Driver, the use of tenses in Hebrew[3] § 120, Observ. 1) besitzen sollte? Aber für die consecutive Funktion dieser Qatalformen fehlt wenigstens der formelle Anknüpfungspunkt. Denn sie stehen hinter dem einfachen Ausdruck eines einmaligen Faktum der Vergangenheit und nicht im entferntesten in iterativem Kontext (§ 367e—h). Gegen dieses Urteil könnte man nicht an das ebenfalls hinter ויהי stehende וְכִלְכְּלוּ 1 K. 5, 7a appellieren, denn dieses ויהי bezeichnet deutlich einen bleibenden Zustand (= *et erant*), und der frequentative Sinn des וכלכלו wird durch das parallele יְעַדְּרוּ erwiesen. Ferner bezeichnen auch die in Jos. 15, 3 etc. gebrauchten Verba (יָצָא etc.) nicht an sich selbst einen beharrenden Vorgang, wie ich es bei einigen Stellen in § 367i zu erweisen gesucht habe. Die consecutive Deutung von Jos. 15, 3ff. besitzt allerdings eine Stütze an den Worten „dies soll euch Südgrenze sein“ (v. 4b). Indes ist es zweifellos, dass dieser Satz in diesem Zusammenhang fremdartig bleibt, auch wenn das „euch“ (ܠܗܘܢ) in „ihnen“ (αὐτῶν) umgewandelt wird, dass aber dieser Satz in Nm. 34, 5 vollständig an seinem Platze wäre (cf. v. 6b), wie auch von Driver anerkannt wird.

Der gleiche Fall liegt Jos. 16, 2f. 6ff. vor. Dort wechselt mit וְיָצָא etc. allerdings יֵלֵךְ 8a (Trg.: אָזֵיל, Peš.: ܘܐܙܠ, traditionell mit oberem Punkt, demnach als Particip gelesen, cf. Nöldeke, syr. Gram., 2. Aufl. 1898, S. 6; aber mit „und“). Indes dieses יֵלֵךְ liesse sich auch als Äquivalent eines explicierenden Perfectum copulativum (§ 370l) begreifen. Diese Meinung wird aber nahe gelegt, wenn man sieht, dass in 17, 7ff. mit eben solchem hinter ויהי (17, 7a) stehenden Perfekt (והלך 7b, וירד 9a) ein asyndetisches הָיְתָה 8a und ויהי 9b wechselt (Trg.: וַהֲוַן; Peš.: ܘܗܘܐ). Denn nicht einmal dieses ויהי liesse sich dem Impf. consec. gleichstellen, welches auf Qatal perspectivum (Jes. 9, 5 etc. § 132. 147) folgt. Auch das ויהי von v. 10a („und es wurde das Meer seine Grenze“) weist auf den nicht futurischen Sinn jener Qatalformen hin (Trg.: והוה; von Peš. übergangen), und das יִפְגְּעוּן (v. 10b) kann ein trotz der Abtrennung von seinem „und“ beibehaltenes Impf. (Trg.: מְעָרְעִין; Peš.: *pâgeʿîn*) sein, was viele Analogien in § 368h—k besitzen würde.

Ebendieselbe Erscheinung findet sich in וְעָלָה etc. 18, 12—19. Damit wechselt bei vorangestelltem Subjekt והירדן יגבול (v. 20)[1]), was also nach § 368u erklärlich wäre. Aber dann folgt wieder וְהָיוּ (18, 21), ועלה und ופגע (19, 11; beachte den Begriff des פגע!), und zwar auch וּמִשָּׁם עָבַר (v. 13a). Wenn da eine futurische oder frequentativ-durative Aussage beabsichtigt worden wäre, so würde das Jaqtul gesetzt worden sein. Ebenso steht ופגע in 19, 22. Auch in v. 26b ist ופגע das Äquivalent von ויהי (v. 25a—29), und unmittelbar hinter וְשָׁב konnte in v. 29b nur das Qerê וְהָיוּ beabsichtigt sein. Endlich folgt noch ויהי in v. 33b und פגע . . . . ו in v. 34!

[1]) Trg. bietet einen Nominalsatz: תְחוּמָא לֵיהּ. Peš. zieht ܢܦܩܘܢ zu v. 19b und beginnt v. 20a mit abruptem „in den Grenzen der Ostseite“ (ܒܬܚܘܡܘܗܝ ܒܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ).

Aus dem Kethîb ויהיו (19, 29b; Trg.: וִיהוֹן; Peš.: Ptc. *wᵉhâwèn*) lässt sich mit Sicherheit nichts weiteres folgern, als dass schon frühzeitig an die präsentische Bedeutung jener Fälle des *weqatal* gedacht wurde, — vielleicht durch den Einfluss der ähnlichen, aber ausdrücklich futurisch gemeinten Stelle Nm. 34, 2ff., oder auch wegen der teilweise nur ideellen Existenz jener Grenzen, oder beim nachexilischen Wunsch, dass diese Gebietsverteilung sich abermals verwirklichen möge. Aber alles dies kann nicht über den Sinn jener Qatalformen entscheiden, deren Kontext, im Unterschied von Nm. 34, 2ff., den Bericht über die *geschehene* Abgrenzung der Stammesgebiete enthalten will. Begreiflich wird durch die soeben aufgezählten Umstände nur folgendes Dreifache: erstens jener oben besprochene Satz 15, 4b, der am Anfang des in Rede stehenden Abschnittes gleichsam einen Wegweiser für den Kontext bieten sollte, ferner das Kethîb in 19, 29b gegen das Ende des Abschnittes hin, und ebenso die mit dem für וְהָיוּ 18, 21 richtig gesetzten καὶ ἐγενήθησαν stark kontrastierenden präsentischen oder futurischen Übersetzungen, die von den LXX für jene Qatalformen gewählt wurden.

So scheint sich mir die Wage der Wahrscheinlichkeit dahin zu neigen, dass das *weqatal* von Jos. 15, 3ff. vielmehr ein copulatives Perfekt der Diskontinuität darstellt. Die Existenz eines solchen digressiv-epexegetisch ausmalenden *weqatal* habe ich in § 370l—n etc. zu erweisen gesucht. An den dort besprochenen Fällen, zu denen auch noch das וּבָא gehört, das in 2 K. 15, 19a hinter יו noch wahrscheinlicher, als ויבא, beabsichtigt war (ܘܐܬܐ), besitzt das וְיָצָא etc. von Jos. 15, 3ff. seine nächsten Analogien, und die Gebietsverteilung und somit doch auch die Gebietsabgrenzung ist als eine vergangene Thatsache behandelt in 15, 21 (ויהיו) und 16, 1. 4ff. (וַיִּנְחֲלוּ etc.).

3. Den Process der fortschreitenden Vermeidung der emphatisch-copulativen Satzverbindung, der in § 370q—t beleuchtet worden ist, kann man noch an andern Spuren verfolgen.

a) Zwar gehört zu den Spuren der Obsoletierung des Imperfectum consecutivum nicht וְעָשָׂה (Ex. 36, 1), denn es sollte רְאוּ (v. 30) oder vielmehr לַעֲשׂוֹת (v. 33b) gemäss § 367u fortsetzen, und richtig sagte also z. B. Ibn Ezra z. St. הנה בצלאל הוא בעצמו יעשה (so auch Hirsch u. A. nach A. Berliner, Beiträge zur hebr. Gram. in Talmud und Midrasch, S. 48). Ferner וְאָמְרוּ (1 S. 5, 7b) ist auch nach meinem Urteil „probably in a frequentative sense“ (Driver, p. 162[1]) gebraucht (= *et dictitabant*). Sodann וְנָפְלָה (Jr. 9, 21) sollte den Inf. להכרית (v. 20b) fortsetzen (wie in § 367ou), und nur deshalb, weil dies nicht immer durchschaut wurde, ist die in der LXX fehlende Formel „sprich etc.“ in den MT eingeschaltet worden. Fernerhin טִפַּחְתִּי וְרִבִּיתִי (Klagel. 2, 22b) gesellt sich zu den Reihen von parallelen und synonymen Akten, die in § 370d—k aufgezählt worden sind. Auch zu וְתָפַשׂ (2 K. 14, 7a) vergleiche wegen des direkt darauf folgenden ויקרא § 367i 370o. Hinter וַיִּתֵּן dürfte auch וְשִׁנָּא etc. (2 K. 25, 29 ‖ Jr. 52, 33) digressiv-ausmalend (cf. § 370lm) sein. Aus Diskontinuität (vgl. § 370l) mit den benachbarten Perfecten ist vielleicht וּנְתַתִּיךָ (Hes. 28, 14b) erklärlich, sodass gemeint wäre „und ich habe dir es zugelassen“.

Aber Belege für das zunehmende Zurücktreten des Imperfectum consecutivum findet man schon in der oben nachgewiesenen asyndetischen Fortsetzung von ויהי und in dessen eigener Vermeidung. Solche Belege giebt es ferner unter den Fällen des secundären וְהָיָה, die oben S. 278 zusammengestellt sind (vgl. § 370q). Sodann füge man zu den in § 370r—t aufgezählten Beispielen noch diese hinzu: Wie bei anderen Hesekielstellen (§ 370n) zeigt

sich auch in 41, 3. 8. 15a, dass bei der Darstellung indirekt zusammenhängender Vorgänge die emphatisch-copulative Satzfolge naturgemäss zuerst aufgegeben wurde. Vielleicht wirkte eben dieses Motiv und zugleich die Absicht, einen iterativen Vorgang auszudrücken, bei der Setzung von וְטִמְּאוּ 43, 8b (cf. וַיְּפֵרוּ 44, 7b). — Die vier Perfecte מָדַד . . . וְכָל וג' (Jes. 40, 12) stammen aus dem in § 370i dargestellten Streben des Sprachgebrauchs nach Harmonie von Synonymität der Begriffe und Symmetrie der Formen. — Welcher interessante Gegensatz besteht zwischen הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד (Ps. 33, 9) und הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ (Ps. 148, 5)! — Beim Chronisten ist die emphatisch-copulative Satzfolge auch in den nichtparallelen Darstellungen meist noch angewendet: vgl. 1, 34 etc. 10, 13f. Auch ist gegenüber וַיְבַקְשֻׁהוּ etc. (2 Ch. 15, 4b) der Satz וְכֻתְּתוּ גוֹי בְּגוֹי וג' iterativ gemeint. Aber dass trotzdem ein Weiterschreiten über die Königsbücher hinaus beim Chronisten beobachtet wird, ist in § 370r dargestellt. — Ferner beachte man das mit dem S. 271f. erwähnten עָֽמְדוּ (Neh. 8, 5b) zusammenstimmende בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ etc. in 9, 7f.; 10, 33. 35. — Im Danielbuch ist וְעָשָׂה (8, 4b) nach § 367h als ein Iterativum erklärlich. Aber וְרָאִיתָ (8, 7a) steht richtig bei § 370q, oder soll ein explicierender Parallelakt zu ראיתי (v. 6a) angezeigt sein, wie sicher in 9, 5a (§ 370f) und vielleicht in 10, 15b? Meine Wahrnehmung (§ 370n), dass indirekt angeknüpfte Tempora consecutiva naturgemäss in erster Reihe vermieden wurden, kann man bestätigt finden in וְרָאִיתִי 10, 7a (cf. וָאֶרְאֶה 8a). Um so leichter kann וּבִין (10, 1b) als Perfect gemeint sein. — Endlich Qoheleth zeigt das Imperfectum consecutivum nur in 1, 17; 4, 1. 7 (§ 200b 369r; Siegfried im Handkommentar zu Qoh. 1898, p. 15). — Über die Mišna etc. vgl. § 370t. In dem zum Teil mehr schulmässig ausgebildeten Neuhebräisch der Späteren findet sich hie

und da das Impf. consec., vgl. ויהי (Seder ᶜolam rabba, Cap. XIV, Anfang), ויאהב שלמה (in der Mitte), wo beide Male kein Citat des AT vorliegt. Aber sogar bei David Qimchi liest man im Anfang des Mikhlol וצוה neben וילמדו, und hinter ויער folgt wieder ובאתי und ויצאתי (fol. 1a). Bei Abr. von Balmes (בַּלְמֵשׁ S. 283) findet sich קָרְאוּ . . . וְשָׁמוּ (S. 22, Z. 36).

b) Zur Geschichte der Vermeidung des Qatal consecutivum (§ 370s, cf. 364bfg) will ich nur folgende Nachträge geben: Die vier auf einander folgenden Jaqtul in Jos. 18, 4b sollen die Lebhaftigkeit der Beauftragung ausprägen, also jussivischen Sinn besitzen (Analogien siehe in § 364f. und füge zu 364g noch Jes. 47, 13b; Jo. 2, 17; 4, 12; Ps. 7, 6; 22, 27f. 32a; 34, 3b; 109, 25b, wo ו zu ergänzen ist, wie es z. B. in v. 29 steht), vgl. die vier auf einander folgenden Imperative in Jos. 18, 8b; 24, 14, wie in § 364k, sodass auch in den fünf aneinander sich anknüpfenden Imperativen von Lv. 9, 7 nicht sicher ein Fortschreiten zur Vermeidung des Qatal consecutivum zu erblicken ist. — Ferner וַאֲשִׁיתֵהוּ (Jes. 5, 6a) kann consecutiv-final gemeint sein, und וְתָבֹאנָה (47, 9a) setzt den Imp. שִׁמְעִי fort (cf. § 364m). Sodann יִזְכֹּר . . . וְיִפְקֹד (Jr. 14, 10b) sind synonyme Parallelakte, wie viele in § 370f verzeichnet sind, wie zu § 370e noch Hi. 22, 26b gehört.[1]) Ferner וְתַחְשְׁבֵנִי etc. (Hi. 13, 24. 26) und וְאֹכַל (31, 17a) kann mit dem in § 370ik aufgezeigten Streben nach Parallelität der Formen zusammenhängen.

Indes sichere Spuren davon, dass auch das Qatal consecutivum allmählich im Sprachgebrauch zurücktrat, sind schon

---

[1] Ebendazu würde auch Ps. 22, 9b gehören, wenn man gegen MT, Trg. (פְּצָא יָתֵיהּ), LXX (σωσάτω αὐτόν) und Hier. (salvum faciat eum) mit Peš. (ܘܢܦܨܝܘܗܝ), dem Arabs (*waljunaǵǵihi*, et liberet eum) und dem Aethiops (ወያድኅኖ, et salvum faciat eum) ein verbundenes וִיפַלְּטֵהוּ voraussetzen dürfte.

in § 370s und sodann oben nachgewiesen worden, wo von der asyndetischen Fortsetzung des וְהָיָה und dessen eigener Vermeidung gesprochen ist. Ferner kann man auch zweifeln, ob יֶחֱזוּ וְיֵבֹשׁוּ etc. (Jes. 26, 11b; Hes. 32, 28; Ps. 73, 8b) zu § 370d hinzuzufügen, und ob וְיַפְקֵד (Est. 2, 3) zu § 364g zu stellen ist (cf. וּבֵרַכְךָ . . . יְצַו Dt. 28, 8), oder ob man in diesen Stellen nicht vielmehr Spuren der Obsoletierung des Qatal consecutivum zu erblicken hat, wie doch in וְזֵרוּהָ וִיבֹקְקוּ Jr. 51, 2a.

Überdies alle meine in § 370 enthaltenen und hier hinzugefügten Andeutungen bilden keinen Versuch, die Änderung des Sprachgebrauchs zu verdecken, sondern sind nur von dem Bestreben eingeflösst, die Quellpunkte der allmählichen Änderung des Sprachgebrauchs aufzuspüren.

Die Verwendbarkeit der Pešita zum Buche Ijob für die Textkritik.

Von **Eberhard Baumann**
lic. theol.

(Fortsetzung.)

XIII.

1 כל ܗܐ ܟܠܗܘܢ (OV) determinierend (= 18 codd).

3[b] אחפץ — ܐܬܘܐ והוכח — ܘܡܟܣܢܘܬܐ. P fasst den inf. substantivisch und verbindet אל אל mit dem verb. fin., während sie dies ändert, — alles wie es scheint mit dem Bestreben, nicht Gott, sondern die Freunde als Objekt der Zurechtweisung aufgefasst sein zu lassen. Letztere hebt mit v. 4 an.

4[a] אתם betont (ܐܢܬܘܢ — ܐܢܬܘܢ).

טפלי ܡܩܛܠܠ = ? Sollte es nur ungenaue, abblassende Übersetzung sein?

4[b] רפאי אלל כלכם ܘܡܐܣܝܢ ܟܠ ܚܕ ܐܢܬܘܢ. Anders gelesen hat P nicht (ΣV).

6[b] רבות ܕܝܢܐ ,רִיבַת OTV (3) 6 Ken., wenn auch nicht unbedingt.

7[a. b] praep. ל durch ܚܠܦ (propter, contra, coram) Σ.

8[b] praep. ל durch ܥܡ.

9[a] nach הטוב + ܠܟܘܢ, verdeutlichend.

9[b] ܐܘ ܐܝܟ ܕܡܬܠܥܒ ܒܒܢܝܢܫܐ ܡܬܠܥܒܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܗ auf Grund desselben Textes.

10[b] בסתר >, vgl. Textkr. 1899 S. 35.

פנים ܒܐܦܘܗܝ פניו TΣV vgl. v. 8a.

11a שְׂאֵתוֹ ܫܘܒܚܗ܂ (ebenso 31, 23. 41, 17) = Mas. oder שְׂאָתוֹ; (OΣ) T.

12a זכרניכם מְשלי אפר ܐܬܕܟܪܬܘ ܕܐܝܟ ܩܛܡܐ ܗܘ ܫܘܠܛܢܟܘܢ d. i. זכרו כי ממשל(כם) אפר (Br.) oder מְשלכם מאפר; von P so geändert.

12b לגבי חמר גביכם ܘܡܚܐ ܕܛܝܢܐ ܠܓܘܫܡܐ ܗܘ ܡܪܕܘܬܟܘܢ vgl. Br. S. 80 (TV); P liest גוּרְכם — —

13b ויעבר עלי מה ܘܐܡܪ ܡܠܟܝ ܕܥܒܪ ܥܠܝ. Über ܘܐܡܪ vgl. S. 23; es führt das Citat ein. Der Gedanke an ein dittographisch entstandenes אדבר ist bei der Ähnlichkeit mit (ו)יעבר allerdings nicht ganz abzuweisen. — P stellt מה עלי in dieser Folge vor יעבר (> ו) V.

15a לא (Q'ri לו) ܠܡܣܒܪ — ܠܗ ܗܘ accentuierend.

15b אך ܀ ܡܛܠ ܕ d. i. כי (ך) [איחלא (= לה —) für איחל].

אוכיח >? vgl. Textkr. 1899 S. 35.

16a לישועה ܦܘܪܩܢܐ — ܢܗܘܐ die Bedeutung des ל bringt ܢܗܘܐ zum Ausdruck. P personifiziert, ohne anders zu lesen. V.

17b וְאַחְוָתִי ܘܐܚܘܝܬܟܘܢ ܐܡܪ, ein Prädikat aus dem Zusammenhang ergänzend (Mdl. sieht irrtümlich eine Glosse).

באזניכם ܒܥܝܢܝܟܘܢ (בעיניכם?).

18a הנה נא ܗܐ ܐܦ ܐܢܐ; statt נא jedenfalls אני.

משפט ܕܝܢܝ משפטי (Ken. 150) O.

20 אל תעש עמדי ܠܐ ܬܥܒܕ ܥܡܝ vgl. Textkr. 1899 S. 35.

אסתר ܐܬܛܫܐ vgl. Textkr. 1899 S. 35. Doch setzt in jedem Fall P denselben Text wie Mas. voraus. ܛܫܐ Ethp. evanuit, ἠφανίσθη.

21a הרחק ܠܐ ܬܪܚܩ (wahrscheinlich ist ܠܐ glossarisch Mdl.) erwägend, dass I. um Entfernung der Hand Gottes nicht bitten könne. (vgl. Br. S. 82).

22b והשיבני ܘܐܬܒ ܠܝ ܦܬܓܡܐ. Nur hier ergänzt P (sonst wörtlich = Mas.) das Scil. (vgl. aber auch 21, 34b).

24ᵃ + ܡܢܝ nach ܐܦܝܟ, Selbstverständliches ergänzend. ܡܗܦܟ ܐܢܬ תסתיר.

24ᵇ ܐܝܟ ܒܥܠܕܒܒܐ לאויב setzt kein כאויב voraus, wie die von Br. bemerkten Stellen 19, 15ᵇ. 33, 10ᵇ gerade beweisen.

25ᵃ ܒܚܝܠܐ ܕܢܦܠ נדף vgl. d. Dubl. 1899 S. 16 (sonst Σ).

26ᵃ ܡܪܝܪܘܬܐ מררות vgl. Textkr. 1899 S. 35.

26ᵇ ܘܡܥܗܕ ܐܢܬ ܒܝ ותורישני vgl. Ps. 25, 7 (אל תזכר). Der Sinn ist gut: Gott bringt durch die Züchtigung die Sünden ins Gedächtnis. Aber der Text ist auch hier verdächtig. Vgl. 20, 15 יורשנו ܢܥܗܕܝܘܗܝ. Dort wie hier ist das Hebr. unpassend übersetzt, und beidemal ist Korruption aus ܝܪܬ wahrscheinlich und leicht zu verbessern.

27 תתחקה — שרשי ܐܫܬܐ — ܐܘܪܚܬܐ = ? (V).

28 רָקָב ܪܩܒܐ רקב vgl. Br. S. 83 (O).

XIV.

1 „So ist der Mensch, der Weibgeborene, und kurz von Tagen (ist) er und satt von Unruhe". ܒܨܝܪܐ ܗܘ vor אדם schliesst v. 1 eng an 13, 28 an (כן?); + ܗܘ nach ימים, in notwendiger Folge davon, dass P v. 1ᵃ ein andres Prädikat hat. ܣܒܥ vgl. Textkr. 1899 S. 35. Mas. ist keineswegs befriedigend. Der Zusammenhang mit 13, 28 ist sachlich so eng, das der formale Anschluss kaum fehlen kann.

2ᵃ וימל ܘܡܬܡܠܐ = impf. qal von מלל „welken" (Über ܘܡܬܡ vgl. die Dubl. 1899 S. 16).

3ᵃ עינך ܥܝܢܝܟ עיניך V.

3ᵇ ואתִי ܘܠܗ ואתו O V. Lesart oder Korrektur? Hat v. 3. in c. 14 seine richtige Stelle, so ist das suff. 3. ps. zweifellos dass richtige. Vielleicht aber hat v. 3. mit 13, 26. 27 in Verbindung gestanden, wo das suff. 1. ps. statthat.

5ᵃ אתך ܚܬܝܬܝܢ, nicht etwa Dublette von חרוצים v. 5ᵃᵅ (Mdl.), aber wohl im Blick auf dieses für אתך gewählt,

sei es nun, dass P interpretiert („bei dir" hier so viel als „vorherbestimmt") oder etwa עתוד voraussetzt; vgl. T.

5[b] חקו ܢܡܘܣܗ חוק oder חֻקָּה; lex eius (gen. obj.) schien P nicht brauchbar, wenn sie = Mas. gelesen.

6[a] שעה מעליו > vgl. Textkr. 1899 S. 35.

6[b] ירצה ܢܪܘܙ pe. oder aph.? יריץ oder ירוץ? P verwirft רצה bewusst (der Löhner freut sich nicht seines Tages), liest aber wahrscheinlich c. h. cohort. יִרְצָה.

יומו ܝܘܡܘܗܝ d. i. ימיו.

9[b] קציר ܢܨܒܬܐ.

10[a] יחלש ܚܠܫ ist ganz passabel (gegen Mdl.)

10[b] ואיו ܘܡܫܬܠܡܘܢ (O) nur freie Übersetzung (vgl. 3, 9[b]). Br. (S. 85): ואין Rs. 574 (vgl. 3, 9[b]); doch müsste man schon ואיננו annehmen (Mx. Sgfr.) Für Mas. vgl. v. 14[aβ].

12 עד־בִלְתִּי ܥܕ ܕܠܐ d. i. בִּלְּת ΘΣV vgl. Br. S. 86.

14 איחל ܡܣܟܐ (וְיִחֵל) יְחֵל. P ändert in v. 14[bc] die Person nach v. 14[a], aber kurzsichtig. I. macht die ergreifende Anwendung auf sich. Und vor- und nachher ist die 1. ps. gebraucht.

חליפתי — צבאי ܫܘܚܠܦܗ — ܠܫܘܚܠܦܗ Deutung von חליפתו und צבאו.

NB. Doch ist der Gebrauch der 3. ps. nicht ganz frei. Auch O weisen auf צבאו, das danach Lesart sein muss. — O und P sind abgesehen davon ganz verschieden. —

15[b] תכסף — . . . . ל السعد — — ܚܫܒ imp. oder 1. sing. impf.? אחשב (Br.) תחשב (Mdl.)? Das befriedigt keineswegs.

16[a] + ܠܐ vor תספור, um der hebr. Vorlage einen erträglichen Sinn abzugewinnen (nicht Glosse wie Mdl. meint).

16[b] על־ ܚܠܦ (a ar pl l).

17[a] חָתֻם ܚܬܘܡ d. i. חֲתֹם. Dadurch wird an sich ein sehr guter Parallelismus der Verben (2. m. sing. imp. und 2. m. sing. impf. in imperativer Bedeutung) gewonnen und das störende pt. pss. beseitigt. Aber der Satz drückt sachlich

das Gegenteil aus von dem, was P interpretiert (P auch וְתטפל) vgl. Dillm. S. 126.

17[b] ותטפל על עוני ܘܐܦܩܬ ܥܠ ܣܟܠܘܬܝ scheint nur Interpretation desselben Textes zu sein. Wollte man etwa von פלט, פלה eine Form voraussetzen, bliebe immer noch על unerklärt. Allerdings, dass P nicht wörtlicher übersetzt, erregt Verdacht.

18[a] נופל ܚܣܝܢܐ = ? (גדול?) Br. (S. 86: P scheint an die נפילים γίγαντες zu denken) giebt auch nur eine ziemlich vage Vermutung. — Grund der Abweichung wird das folgende, fast gleiche יבול gewesen sein, wofür P (ܢܦܠ) nicht notwendig יפול (Br.) liest. Auch das διαπεσεῖται der O weist als (intensives) Kompositum fast eher auf Mas. — In P kann ܢܶܦܶܠ oder ܢܶܦܽܠ gelesen werden. In letzterem Falle kann es Übersetzung von נ(ו)פל sein; und das fragliche ܚܣܝܢܐ entspräche יבול; pt. יכל?

18[a] ואולם ܒܪܡ ܐܢܬ אמנם.

19[a] ܟܐܦܐ ܫܚܩܐ ܡܝܐ ist nicht mit Bst. (bh): Lapis conterit aquas? zu übersetzen, sondern (= Mas.) Lapides conterit aqua (das pluraletantum ܡܝܐ ist der Bedeutung nach sing.). Zweifel entsteht nur durch die vom Syrer beibehaltene Wortstellung.

19[b] > wohl תשטף (Mdl. Br.) wie in Ken. 384 < ספיחיה ܦܬܐ (bh l pl ܦܬܐ) ܐܘ. ܦܬܬܐ pl. ܦܬܬܐ ist frustum, frumentum. ܦܬܐ, d. i. „Nachwuchs-Getreide", wäre = ספיח. Am ehesten scheint ܦܬܐ pulvisculus (bh) zu passen (= פיח? ܐܦ statt ܐܘ = כ statt ס?).

20[b] משַׁנֶּה פניו ܘܐܙܠܬ, ܒܫܘܚܠܦܐ d. i. = Mas. („und er geht dahin verfärbend sein Gesicht"), eventuell מְשַׁנֶּה vokalisierend.

Es folgt ܐܦܘܗܝ = Mas., aber ohne ܘ. Somit scheint P v. 20[b] α als Objekt hierzu aufgefasst und von ויהלך getrennt zu haben (in letzterem = Mas.)

XV.

2[a] דעת רוח — החכם ܡܕܥܬܐ — ܪܘܚܐ ܚܟܝܡ P glaubt umstellen zu müssen, da sie die Verbindung ד' ר' nicht versteht: דעת — החכם רוח (bei P attributives adj.!). רוח ist auch nur sehr selten masc.

2[b] קדים ܡܕܢܚܐ. (A Θ V).

3 . . . הוכח בדבר לא . . . ܕܠܐ ܡܠܐ ܠܡܟܣܘ. Nach P redet v. 2 E von sich (seiner Absicht): „Worte zu rügen, die unnütz sind.“ Das wäre להוכח דבר לא vgl. 6, 26. Aber der Text kann nicht in Ordnung sein. Das ܒ vor ܡܠܐ v.[b] (מלים > ב), vgl. O εν λογοις, ist nur erklärlich als Wiederaufnahme eines bereits in v.[a] von P vorgefundenen ב; vgl. 1899 S. 35.

4[b] ותגרע שיחה ܡܡܠܠ ܐܝܟ ܘܡܡܠܠܐ (vgl. TΣ) 'ש ist in seiner Prägnanz (parallel יראה) nicht erkannt und wie sonst ähnlich mit ܡܡܠܠ (ܡܡܠܠ = ܡܡܠܠܐ?) übersetzt. Im übr. vgl. Textkr. 1899 S. 35.

5[a] עונך פיך ~, also 'פ subj.; ܥܘܠܐ ist עון. Das zweimalige Kaf könnte allerdings auf Versehen beruhen, und hier ist ך entbehrlich (doch ist in den codd. P's Nachlässigheit inbezug auf das Schluss-kaf zu beobachten).

6[b] יענו ܢܣܗܕܘܢ (TO) ist nicht יעדו, sd = Mas. Vgl. P zu 1 Sm. 12, 3. Mi. 6, 3. Ex. 20, 13 (16) u. s. f.

Nach בך + ܡܦܣܢ erwägend, dass das Meinung des Sprechers ist. (Glosse? Mdl).

8[a] אלוה ܕܡܪܝܐ יהוה Θ.

8[b] ותִגְרע אליך ܥܠ ܘܐܬܓܠܝܬ — ותִגלה. Mas. ist sehr lästig. Vgl. den graph. Wechsel von ל (ܠ) u. ר (ܪ).

9[a] betont P נדע (ܝܕܥܬ — ܝܕܥ).

9[b] vor תבין + ܡܢܐ ܐܘ O (V quid), aus 9[a] wieder aufgenommen.

10 גם שב גם ישיש בנו כביר ܐܦ ܐܝܬ ܒܢ ܣܒܐ ܐܦ ܐܝܬ ܒܢ ܕܩܫܝܫ

ܐܘ ܘܪܚܡܢ; das ܐܘ welches man anstelle ܘܐ erwartet, folgt in eigentümlicher Stellung am Ende dieser Wortreihe.

11 a הַמְעֵט ܐܘܪܚ (a ur m) הַמְעֵט (imp. hiph.)

תנחומות ܠܒܘܝܐܝܗܝ = מלחמות?? (vgl. v. 23 a). Dazu könnte אל nach dem Zusammenhang nur gen. obj. sein. Doch vgl. Textkr. 1899 S. 35.

11 b וְדָבָר ܘܡܠܠ וַדַּבֵּר (וְדִבָּר). So steht v. 11 b in guter Beziehung zu v. 12 a.

12 a מה יקחך ܐܪܝܡܟ ܠܒܟ = יקום (יקימך) מה [Dort (Mas.) das Ungestüm, hier der Stolz]. רום liegt zu weit ab; vgl. ΣΘV.

12 b ירזמון ܡܪܡܙܝܢ T, vgl. Br. S. 92 ad 12².

13 a תשיב ܐܢܬ ܡܪܝܡ wäre תרים; תשים (Mdl. Br.) geht nicht an; = ? (V).

14 a מה ܡܢܘ מי?

14 b וכי ܐܘ ܡܢܘ wäre (א)ו מי vgl. Br. S. 92.

16 a ונאלח ܡܬܠܐܨ excitatus, fatigatus est; = ונלאה?

16 b שתה ܢܫܬܐ (ישתה) vgl. Textkr. 1899 S. 36.

20 a מתחולל ܡܫܬܒܗܪ = מִתְהַלֵּל (oder מתהולל vgl. Br. S. 93) Σ(Θ)V.

20 b שנים ܕܫܢܘܗܝ = שניו Rs. 379.

22 b אלי הוא וצפו . . . ܠ ܚܙܐ wohl ohne anders zu lesen (Pa'ûl im medialen Sinne vgl. Dillm. S. 136) V. Br. meint, הוא fehle.

23 a נֹדד הוא = ܢܕܪ ܗܘܐ genommen.

לַלֶּחֶם ܕܠܚܡܐ ܠܡܐܟܘܠܬܐ d. i. לַלֶּחֶם (vgl. ind. 5, 8 +) P ist durch das analoge syrische Etymon verleitet. ܕܠܚܡܐ ist erklärende Glosse.

איה ܘܐܝܟܐ ܗܘ zu v. b gezogen (Ken. 196 'וא; T).

24 a יְבַעֲתֻהוּ ܢܒܥܬܘܢܝܗܝ OV.

ומצוקה zum folgenden gezogen.

25 a praep. אל beidemal ܥܠ.

26 a nach בצואר + ܐܚܪ interpretierend (VO), doch vielleicht auf Lesung beruhend (vgl. die Dubl. 1899 S. 17).

26 b גבי ܣܦܪ̈ܝܗ = ? Einerseits erweckt die Folge: ܣܦܪܐ ܕܣܦܪ̈ܐ nicht geringen Verdacht (Dittographie), andrerseits ist בעבי גבי eine eigentümliche Häufung. (Sollte גבי aus Dittographie des עבי gebildet sein?)

27a כי ܘ, wahrscheinlich mit Absicht.

27b פימה ܦܘܡܐ כימה vgl. damit:

כסל ܟܣܝܠܐ כְּסִיל. Ob nun P כסל nicht kannte oder ob sie in ihrer Vorlage den Schreibfehler כימה vorgefunden, jedenfalls musste sie in ihrem Irrtum durch die zufällige Doppeldeutigkeit der beiden Worte bestärkt werden.

28a וִישׁכון ܘܬܘܬܒ וַיִּשְׁכֹּן T.

28 נכחדות בתים לא יֵשְׁבוּ למו אשר התעתדו לגלים ܩܘܪ̈ܝܐ ܕܠܐ ܥܡܪܝܢ ܘܐܬܛܝܒܘ ܠܡܦܪܥ. Wie es scheint beruht 'ܩ auf נכחדות (בתים), eventuell fehlt בתים (Br); לא ישבו למו = ܕܠܐ ܥܡܪܝܢ (lies ܥܡܪ̈ܝܢ) oder = לא ישבו לנו. Endlich התעתד (ו(אשר (im sing. parallel v. a) und לָלְחם, wenn nicht pl. גל als Gewühl des Kampfes gedeutet ist (vgl. ילגורין T). Thd. (Br.) vermutet = M ܕܐܬܛܝܒܘ ܠܚܘܪܒܐ.

29a יעשר ܢܥܬܪ (nach Br. יעשן) vgl. Textkr. 1899 S. 36.

29b יִטּה ל ܒܠܐ — ܢܪܡܐ יַטֶּה (Br.), wenn nicht יוֹרֶה (VO) מנלם ܡܠܐ מלים, das Nûn als Dissimilierung (aram.) ansehend (Mx: ܡܠܐܐ?)

30a יסור ܢܬܦܪܩ vgl. Textkr. 1899 S.36.

30c יסור ܢܫܬܠ könnte auf demselben Texte beruhen (סור „abfallen von" als Folge der Verachtung). Doch scheint (vgl. Br. S. 97) יבור zu Grunde zu liegen, vgl. syr. ܒܘܪܐ = stultus.

31a נתעה בשו ܠܐ ܢܬܟܠ ܕܡܛܥܝܢܘܬܐ מַתְעֶה —

31b כי שוא תהיה תְמוּרתו ܡܫܟܚܬܗ ܗܘܐ ܕܐܝܠܢܐ; ܡܘܒܠܗ ܡܫܟܚܬܗ (germen, proiectura) = ? Br. (Mdl.) vermutet für P wie O (η τομη αυτου) תְּמוֹרָתוֹ.

32a יומו ܝܘܡܘܗܝ ימיו Ken. 80 V.

תמלא ܬܡܠ תִּמָּל (von מלל welk sein). O deutet anders.

33[b] רעננה לא וכפתו ܘܐܝܪܘܦܗ ܠܐ ܢܥܩܫ. Nur וכפתו ist ersichtlich. (Br: das Bild auflösend).

34[a] גלמוד ܠܚܘܪܒܐ ܘܠܚܪܒܐ „zu Verwüstung und Zerstörung". Vielleicht גל („Trümmerhaufen") und שוד („Verheerung") oder מָוֶת (vgl. O) — Dublette (Mdl. Br.) liegt nicht vor.

34[b] שחד ܕܚܒܠܐ = Mas. oder שֹׁד; ܕܚܦܠܐ = שֹׁדֵד (oder משחת).

35[b] תכין ܣܟܠ und בטנם ܘܒܪܣܛܘܗܘܢ (den sing. als coll.) Wenn ܣܟܠ ursprünglich ist (und nicht etwa ܐܦܠ zu lesen), ist P entweder ganz frei verfahren (vgl. 15, 2[b]) oder setzt wie O תכיל vorhus (vgl. Br. S. 99).

XVI.

2[b] עמל מנחֲמֵי ܘܡܒܠܝܢ ܟܠܟܘܢ vgl. dagegen 13, 4 u. s.; s. Textkr. 1899 S. 36; = Mas.

3[a] רוח לדברי הקץ ܠܐ ܐܬܦܣܩܘܢ ܠܡܠܘܗܝ ܣܘܦܐ völlig abweichend, ebenso wie:

3[b] תענה כי ימריצך מה או ܘܐܦܠ ܐܬܦܣܩܘܢ ܠܟ ܠܐ ܡܠܠ ܐܢܐ. Man könnte etwa als hebr. Grundlage annehmen: לא ימריץ לרוחי דבר כי אמרתם (תאמרו) מה אענה, doch ohne jede Sicherheit. Denkt P bei ܐܬܦܣܩܘܢ an eine Form von קוץ (Br.)? [ואם תאמרו לי לא אענה (Br.) hat P jedenfalls nicht gel.] vgl. Ken. 259 ומה.

4[b] יש ܗܘܐ ܚܒܝܒ c. sq. ܢܦܫܟܘܢ (= נפשיכם?) in freier Übersetzung = Mas.

[c] עליכם אחבירה ܘܡܬܚܒܠܢܐ ܗܘܝܬ = אבחרה (Mdl. Br.; oder אחקרה? אחפרה?) עליכם (vgl. 36, 21).

5[a] במו פי אאמצכם ܡܥܕܪܢܐ ܗܘܝܬ ܠܟܘܢ = ? Wenn P vor dems. Text gestanden hat, übt sie wohldurchdachte Kritik: I. denkt hier nicht an Stärkung seiner Gegner, will ihre Position vielmehr erschüttern. — Sie zwingt d'rum אמץ nach v. 4 בחר, ob sie nun korrigiert oder nicht (Br. vglt.

בצא „erforschen“); פי schien überflüssig, dagegen פיכם passend (מ aus במו, wofür ב).

5^b^ וניד ܘܡܬܒܠܢܘܬܐ (Deutung?) vgl. O κινησιν. Br. S. 100 ניד = „Beileid“ (?). Eher: Bewegung sc. der Lippen. Am Schluss + ܡܫܡܫ ausführend; V.

יחשך ܚܫܘܟ ܢܝ ܠܐ d. i. לא אחשך O. Dafür spricht die Dunkelheit von Mas. u. die 1. ps. (als subj.) in v. 5 u. 6. Dagegen kann ein Blick auf 6a die Ergänzung des לא veranlasst haben (יֵחָשֵׂךְ?).

6a יחשך ܦܪܩ (Br. יהלך?).

6b מה מני יהלך ܡܢܘ ܦܪܘܩܢ ܠܝ. Das muss etwa מי מני יוליך, wobei allerdings sc. „meine Not“ zu denken ist, oder מי מני יחליף sein.

7a אך ܡܛܠ, Ken. 92 כי.

7 השמות ܘܢܛܪ d. i. nach Mdl. Br.: (על לב) השים; oder שמר.

כל עֲדָתִי ܟܢܘܫܬܝ עֲדָתִי, im Blick auf v. 8a לעד (vgl. Dillm. S. 44).

8a ותקמטני לעד היה ܘܐܩܝܡܬܢܝ ܘܗܘܝܬ ܣܗܕܐ; bh (Bst.): Et constituit me atque factus sum testis h. e. per hanc castigationem testimonium factus sum multis. Da P auch hier die 3. ps. wählt u. doch kaum anders als d. 2. ps. gelesen haben wird, wird sie auch v. 7b (שמרת) nur frei übersetzt haben. P liest ותקימני [ותקממני; והקימני (Br.)?] wogegen u. a. besonders ויקם v. b. spricht, und הָיִתָ oder (ל)עד אהיה).

8b בפני יענה ܡܠܠܐ ܣܗܕܝ ܘܡܣܗܕܝܢ בפניו ענה, nicht (Br.) אענה; denn subj. ist ܣܗܕܝ. Ken. 198. Rs. 552 בפניו. Das suff. 1. ps. schien P, wennn es doch = Mas. las, überflüssig u. sinnlos, während die Angabe des Tribunals fehlt.

9a וישטמני ܘܦܫܚܢܝ laceravit me. Mas. ist nach טרף sehr matt u. auffallend. Aber was las P, wenn sie nicht einfach zu jenem ein Synon. erraten hat? וישממני ist nicht annehmbar (gegen Mdl. Br.)

9[c] verkennt P, dass צרי Appos. zum ungenannten subj. „Gott“ ist, nimmt es als subj. und kommt so zum plur. in v.[c] (collect.). Motiv ist der Mangel eines subj. zum plur. v. 10 (nicht Bedenken gegen Anthropomorphismus).

ילטש ܣܚܦܘ, Bst. (bh) übers. compresserunt (= ܣܚܩܘ); = Mas.? („hämmern“ s. v. a. „niederdrücken“?) Jedenfalls liest P nicht ילטשו (! Br.), vgl. עיניו ܥܝܢܝܗܘܢ sondern coll.

10[a] בפיהם ܦܘܡܗܘܢ פ׳הם = 5(6) Ken. (darunter Ken. 196) 1(3) Rs. vgl. Br. S. 103 (ב wohl Dittogr. aus dem folg. Wort); TV.

10[b] יחד mit dem Vorherg. verb. (sq. ܘ).

יתמלאון ܘܣܒܥܘ ܡܚܘܬܟ ܗܘܘ interpretierend (vgl. 9[a]) T(V).

11[a] אֵל עֲוִיל ܠܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ d. i. אֵל אֶל und עֲוָל (Mdl.) Ken. 196, aber nicht notwendig. Einen bösen Gott konnte P nicht gelten lassen, daher אֵל durch ܥܘܠܐ.

12[a] יפרפרני ܘܦܪܦܪܢܝ = ויטרפני.

12[b] למטרה ܐܝܟ ܢܝܫܐ כמטרה O oder = Mas. (praef. ל oft frei durch ܐܝܟ).

13[a] יסבו ܘܚܕܪܘܢܝ יסגו (ישגו) Br. ירבו?

רביו ܓܐܪܘܗܝ tela s. sagittae eius (V)T.

13[b] יפלח ܘܐܫܕ ܒ (ב) ישלח (statt ישלך)?? (O).

14[a] על פני ܥܠ vielleicht auf Grund von על, während פני > vor (פר(ץ (vgl. O επι; Ken. 223 > פני).

14[b] כגבור ܐܝܟ ܕܒܠ ܓܢܒܪܐ (a pl l ar), das Wort als obj. des Ansturms und auf den Sprecher bezüglich fassend.

15[a] תפרתי ܐܬܥܛܦܬ indutus sum, wie es scheint aus שק u. עלי geraten. Oder hat P an (das im Hebr. als Verb. nicht gebräuchl.) אפר Π (ܥܦܪ) gedacht (Bi.)?

15[b] ועללתי ܘܦܠܦܠܬ et adspersi, maculavi T; Br. גאלתי?

קרני ܪܝܫܝ.

16[a] חמרמרה ܐܬܕܠܚ conturbatus est. P denkt an חמר „gähren, schäumen“.

16[b] ועל עפעפי ܘܣܡܠܢ ܥܠ. Möglich wäre wohl, dass P

nur עפי vorgefunden u. in אפי korrigiert hat (Mdl: Hörfehler!), wahrsch. aber las sie עפעפי u. nahm totum pro parte. על wird vor 'צ geraten sein = propter = ܥ; nach Analogie von v[a].

19 ist aus P's Kons.-text nicht zu ersehen, ob sie wie Mas. עֲדִי (ܣܗܕ̈ܝ) u. וְשָׂהֲדִי (ܘܣܗܕ) gel. hat. Nun kann sie hier aber nur denselben Numerus haben, wie 20[a]. Dort ist ܐܢܫ als sing. (auf Gott bezüglich) unmöglich.

20[a] ܐܢܫ ܦܘܫܩܢ מליצי רעי in Verb. mit v. 19[b] (plur.); = (ו)רעי—?—. Ob מליצי > u. Dubl. vorliegt (Br. S. 104), ist nicht zu entscheiden.

21[a] ולו יוכח בן אדם ܠܗ ܒܪ ܢܟܣ ܓܒܪܐ ܠ ויוכח לגבר עם (עם oder) ל TV. Beachte dazu:

21[b] ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ובן אדם TV; כנבר (oder ו).

'לג und 'ב' א (> ו) sind umgestellt. Der Sinn ist trefflich, Mas. unmöglich.

22[a] ܫܢ̈ܝܐ ܡܢܝܢܗܝܢ כי שנות מספר, d. i. ~ u. שניו. Umzustellen liegt nahe; doch vgl. Textkr. 1899 S. 36 (u. T).

22[b] ܗܦܟܐ ישוב אשוב.

ܐܙܠ kann 1. ps. impf. = אהלך sein; da aber P v. 22[a] (wie 21) bereits die 3. ps. gebraucht, ist die 3. ps. perf. = יהלך zu lesen.

XVII.

1[b] ܐܬܕܥܟܘ נועכו T = Mas. oder נדעכו Ken. 118, 166, nunc 245 u. 4 (bezw. 9) Rs. (vgl. Br. S. 106.)

1[c] vor לי + ܛܝܒܘ paraverunt oder beneficentia (T: „das Grab [ist] mir sc. bereitet") ein Prädikat ergänzend.

2[a] ܐܠܐ ܕܘܡܪܐ ܒܝܬ ܡܗܬܠܐ אם לא התלים = Mas., nur כי statt אם; 'ה = „Vorspiegelung" d. h. Lüge Σ(V), doch vgl. 2 Rs. חתלים (חתל fasciis involoit ar. ختل texit, fefellit).

2[b] ܥܝܢܝ עיני.

3ᵃ עֲרָבֵנִי ܡܫܟܢܘܬܝ pignus meum עֵרָבוֹנִי. Dass P wie T Saad. 'עֵ' עֵר' zum Vorherg. zieht, ist viel richtiger, denn v. 3 darf nur zweiteilig sein, u. 'עֵ' עֵר' nicht als besondrer Satz gelten.

3ᵇ יִתָּקַע לְיָדִי ܡܢܘ ܐܝܕܐ (bh pl l ܒܐܝܕܝ). Die Variante beweist, dass P jedenfalls nicht בידי sondern = Mas. gel. hat; 'ܡܢ = יִתָּקַע?

4ᵇ. 5 לְחֵלֶק : לֹא תְרֹמֵם ܢܠܐܝܢܘܢ ܒܦܠܓܘܬܐ d. i. יתרממו (ל)בחלק). Vgl. 'ח = „Glätte, Schmeichelei" und ܦܠܓܘܬܐ = simulatio. V. — Dass לא > (Mdl. Br. vgl. Ken. 80, 224, 245), kann man nicht sagen, da א als י in 'נ mitbenutzt ist.

5ᵃ יַגִּיד רֵעִים ܘܢܐܠܘܬܗ ܢܚܙܐ ܥܠ ܢܦܫܗ. Statt des höchst unbequemen יגיד der Mas.: יִגְדַּל. Das Übrige ist Interpretation.

5ᵇ בָּנָיו (sg. bei P von 4ᵇ an coll. genommen, so auch hier:) ܕܒܢܘܗܝ ΣΘ.

6ᵃ 'וְהִצִּיגַנִי לִמְשֹׁל ע ܘܐܩܝܡ ܫܘܠܛܢܐ ܕܥ' (und errichtet ein Völkerregiment) 'וְהִצִּיג לִמְשֹׁל ע.

6ᵇ וְתֹפֶת לְפָנִים ܘܠܡܫܘܐܬܐ ܥܠ ܐܦܝܗܘܢ vgl. Textkr. 1899 S. 36. P liest (ע)לפניהם (V) vgl. Br. S. 109.

7ᵃ וַתֵּכַהּ ܟܠܚܬ (urspr. ܟܗܬ ?).

7ᵇ וִיצֻרַי (als „Gedankengebilde", Pläne =) ܘܬܪܥܝܬܝ.

8ᵇ יִתְעֹרָר ܢܬܢܦܨ excutietur. P scheint an רעד zu denken, wovon im Hebr. kein Reflexivstamm existiert, oder liest יִתְרֹעָע.

10ᵃ וְאֻלָּם כֻּלָּם תָּשֻׁבוּ בֹּאוּ נָא ܒܪܡ ܠܐ ܟܠܟܘܢ ܐܬܘ ܘܦܘܩܘ ܠܘܬܝ (vgl. d. Dubl. 1899 S. 17). כלכם = 7 codd. V (vgl. Br. S. 109). + ܠܘܬܝ ausführend oder לי statt נא lesend.

Obigem entspräche etwa: (שבתם) תשבו וַתָּבאו (ובאתם) P sagte sich wohl, dass die Freunde bereits bei I. sind, er sie also nicht mehr auffordern könne zu kommen.

11 יָמַי עָבְרוּ זִמֹּתַי נִתְּקוּ מוֹרָשֵׁי לְבָבִי

ܝܘܡ̈ܝ ܥܒܪܘ ܘܡܬܚܫܒ̈ܬܝ ܐܬܦܣܩ̈ ܠܡܐܬܐ ܕܒܠܒܝ

Die Umbildung geht von מורשי aus, das, von P als pt. hiph. verstanden, nicht zu passen schien, wenn nicht die vorangehenden Verben in dieselbe (pt.) Form gebracht würden. Dass P wirklich מורשי liest, beweist 20, 15. Subj. kann nur ܐܫܠܡܘ sein, das v. 12 nachklappt.

Doch ist der Eindruck nicht abzuweisen, dass hier eine spätere Hand im Spiele gewesen ist u. von 12 aus überarbeitet hat. P übersetzte viell. (ܘ)ܒܛܠܝ ܢܩܫܬܐ ܘܩܛܝܢ ܡܫܡܫܢܬܐ („aufhören“ für „abgerissen w.“) = Mas. Die gleiche Endung der 3. pl. fem. perf. u. des pt. pl. cstr. war dann wohl geeignet, die Änderung zu empfehlen. Noch verdächtiger ist das völlig problematische ܕܚܫܒܬܐ. Über ܡܫܡܫܝ vgl. hier 13, 26[b].

12[a] ישימו ܐܫܠܡܘ ܡܫܡܫܢ. תשימו hat nur Sinn, wenn לילה als die Leidensnacht I.’s verstanden wird.

12[b] קרוב ܐܫܠܡܘ ܡܩܪܒܢ gleichmachend.

13 ביתי ܗܘ ܫܝܘܠ (שאול als obj. zu אקוה gezogen). Danach konstruiert P: Wenn ich auf den Hades warte (in dem Gedanken): „er mein Haus“.

16[a] בדי שאל תרדנה ܐܫܠܡܘ ܠܫܝܘܠ ܠܩܘܒܠܐ. P liest (vgl. 18, 13[b]. 41, 4) ביד (korrigierend u. den Tropus auflösend), nicht בַּדֵּי (Br.); und תרדו.

16[b] אם יחד על עפר נחת ܢܫܠܡܘ ܠܥܦܪܐ ܘܐܟܚܕܐ. Vorausgesetzt ist danach נַחְתֵּם (ܢܫܠܡܘ). Doch will dazu das die Richtung bezeichnende ܠ nicht passen (Warum nicht ܥܠ?). So wird doch trotz 16[a] (2. ps.) ܢܫܠܡܘ (impf.) = נֵחָתוּ zu lesen sein. Nach Mdl. > אם; doch hat P ܘ, welches wohl absichtlich für das unbequeme ܐܘ (bzw. ܐܢ) gesetzt ist.

XVIII.

2 קנצי למלין ܥܡܠܐ ܡܡܫܠܐ = ?

3[b] נטמינו בעיניכם ܘܐܬܛܡܝܢ ܒܥܝܢܝܟ (OV) d. i. נטמינו בעיניך (von טמא abgeleitet).

5b ולא ܘܠܐ vgl. Textkr. 1899 S. 36.

7a יצרו צעדי אונו ܬܪܝܢ ܘܠܚܘܕܗ ܒܟܐܒܘܗܝ „u. einsam werden seine Schritte in seinen Schmerzen". D. i. (niph. von צדה) יִצָּדוּ צעדי[ו ב](אָוֶן (von איניו.

7b ותשליכהו ܘܬܫܬܕܝܘܗܝ = Mas.?

8a שֻׁלַּח ܐܘܫܛ שִׁלַּח; V.

ברגליו ܪܓܠܗ; O(V) רגלו [Beachte, dass ב dem ברשת folgt (Dittogr.)] vgl. Br. S. 112.

9b יחזק עליו צַמִּים ܢܬܠܚܡܘܢ ܥܠܘܗܝ ܨܗܝܐ (ΘV) d. i. יחזקו — צְמֵאִם. Der plur. beim Verb. ist erst Folge der Auffassung des subst.

11a סביב בעתהו ܚܕܪܘܗܝ ܣܪ̈ܕܘܗܝ vgl. Dubl. u. Textkr. 1899 S. 17 u. 36. Das suff. hat nur in der Übers. seinen Platz gewechselt.

11b והפיצֻהו ܘܒܕܪܘ ܐܢܝ והפיצון subj.? obj.? (V).

12a ܘܢܗܘܐ ܒܟܦܢܐ ܚܝܠܗ (d. i. ev. רָעֵב) — אנו von אָוֶן abgeleitet.

13a יאכל בַּדֵּי עורו ܢܬܐܟܠܢ ܒܠܘܡܐ ܡܫܟܗ (O) d. i. יֵאָכְלוּ ביד עָרָיו od. יְאָכְלוּ (das Prädikat im masc. bei femin. subj.). Br. (S. 114) irrig: בְּדֵי (vgl. 17, 16a). Zu ביד vgl O κλωνες = בִּידֵי (cstr.).

13b יאכל בדיו בכור מות ܘܢܐܟܘܠ ܒܘܟܪܗ ܡܘܬܐ ביד בכרו מת; > יאכל, wenn P nicht etwa interpretiert hat: seinen E. frisst .. der Tod (מות), d. h. s. Erstg. stirbt; vgl. Br. S. 115.

14 ותצעִדהו למלך בלהות ܘܢܫܪܕܘܢܝܗ ܒܙܘܥܘܗܝ ܡܠܟܐ et praecipitem eum facient terrores regis. d. i. בלהות (ל)מלך —?— A.

15 תשכון ܘܢܫܪܘܢ תשכנו.

מבלי לו ܐܢܫ ܕܠܗ, ܡܫܟܢܗ (a ur ܗ) auf Grund Mas.

16b ܢܦܪ ܡܫܟܢܗ (vgl. 14, 2. 24, 24) Θ.

19a נין ܫܡ = ? נכד ܕܘܟܪܢܗ = זֵכֶר.

20a יומו ܝܘܡܬܗ ימיו.

20b אחזו שַׂעַר ܘܐܚܕܬ ܣܡܪܬܗܘܢ „ihr Haar sträubt sich". P scheint שֵׂעָר zu lesen. Da aber bei שַׂעַר „Schauder" immer zugleich an die Wirkung dess., das sich Sträuben der H.

gedacht wird, hat für P das wohl impl. gegolten. Wie wäre sonst ܘܡܫܠ erklärlich?

XIX.

3[a] תכלימוני ܠܝ ܐܢܬܘܢ ܡܚܣܕܝܢ increpatis me, vgl. 20, 3 unter Textkr. 1899 (S. 37) u. 11, 3[b] (Dubl. 1899 S. 16).

3[b] תהכרו לי ܠܝ ܐܢܬܘܢ ܘܡܟܪܝܢ Ros. (S. 459): Syrus pro כרה accepit, cui significatum Syriaci ܟܪܐ tribuit — aph. „contristavit".

4[b] תלין ܬܛܥܐ; da אתי zu betonen ist, ist die farblose Wiedergabe ganz am Platz.

v. 5 bei P Bedingungs-, v. 6 Nachsatz.

5[b] עלי חרפתי ܘܡܚܣܕܬܘܢܢܝ ועלי חרפתם.

6[a] עותני ܣܟܠܢܝ; עות „krumm" im Sinne von sündig, schuldig (Gegensatz ישר). Beseitigung eines Anthrop. (Mdl.) findet nicht statt.

7[a] חמם ולא אֵעָנה (הן אצעק) ܠܝ ܥܢܐ ܠܐ ܐܢܫ (ܐܠܐ ܡܨܠܐ ܘܐܠ) | חמם >, wenn ܐܢܫ nur pleonastisch ist u. nicht etwa auf ein Wort wie אדם in der Vorlage zurückweist (Ken. 168 > 'ח). Also entw. ולא אֵעָנה ('ה' א) in freier Wiedergabe oder ('ה' א) יענה (1(2) Rs.) אדם לא. V.

7[b] מִשְׁפָּט ܠܝ ܕܬܒܥ, qui vindicat mihi (V) לי שֹׁפֵט.

10[b] ויסע ܘܫܩܠ T vgl. 4, 21 (4, 2).

11[a] וַיִּחַר ܘܬܩܦ = וַיִּחַר TV.

11[b] כצריו ܐܝܟ ܒܥܠܕܒܒܐ wäre כצר (Br., bezw. כצרים), wenn nicht Nachlässigkeit anzunehmen wäre.

12[a] גדודיו ܓܝܣܘܗܝ (vgl. 25, 3 ܓܝܣܗ) euphemistisch?

13[a] הרחיק ܐܪܚܩܘ הרחיקו Ken. 30 OAΣ vgl. Br. 119, doch auch nach Dillm. das folg. Waw; parallel זרו.

13[b] אך > O | ממני zu v. 14[a] gezogen.

16 במו פי ܦܘܡܝ ܒܡܠܐ vgl. Dubl. 1899 S. 17. Sonst במלֵי פי.

17[a] רוחי זרה ܢܦܫܝ ܪܘܚܝ. „Danach hat P רוח = „Person"

genommen (Mdl. Br.) — was P sonst nie thut —, wenn nicht, was wahrscheinlicher ist, ܪܘܚܝ ausgefallen ist (das präd. im abs. fem.); זרה = 3. fem. pf. von זור vgl. v. 15 זר.

17[b] לבני וחנתי ܠܒܢܝ ܘܐܬܟܫܦܬ T(OV). P liest לבן u. deutet וחנתי als 1. ps. pf. חנן = supplicatus sum (das wäre hebr. hithp.)

18[a] עוילים ܥܘܠܐ עֲוִלִים; doch lies ܥܘܠܐ = Mas. (עויל = עוּל pullus) vgl. Br. S. 120.

20[a] בע׳ ובב׳ דבקה ע׳ ܒܡܫܟܝ ܘܒܒܣܪܝ ܕܒܩܘ ܓܪܡܝ unwesentliche, bewusste Abweichung auf Grund dess. Textes.

23[b] > מי יתן, unnötig nach v. 23[a]. O.

24[a] ועפרת ܘܒܥܦܪܐ ܕܐܒܪܐ. P will ע׳ nicht als Substrat sondern als Instr., parallel dem Eisengriffel aufgefasst wissen.

24 beachte wegen der Gliederung (בעט) ܘܒܥܛܐ und (בצור) ܘܒܟܐܦܐ ܛܘܪܐ; vgl. O (η) u. Textkr. 1899 S. 37.

25[b] יקום ܢܬܓܠܐ (Br: = Mas).

26 ומבשרי ואחר עורי נִקְּפוּ זאת ܘܒܟܐܦܐ ܡܫܟܝ ܗܘ ܐܬܟܪܟ ܗܠܝܢ ܘܒܟܐܦܐ ܒܣܪܝ. נִקְּפוּ als niph. von נקף = קוף (Mdl. Br.) V.

26[b]. 27 אשר אני אחזה לי ועיני : אחזה אלוה nur: ܐܢ ܐܚܙܐ ܐܠܗܐ ܒܥܝܢܝ (wäre אם יחזה לאלוה עיני). Bei אחזה (v. 26) denkt P an Dittogr.; vgl. אני u. (P) אם. Zu > אשר vgl. Ken. 170.

27[b.c] ראו ולא זר כלו כִלְיֹתַי בחֵקִי ܚܙܐ ܢܦܫܝ ܘܟܠܗܝܢ ܡܢ ܡܫܟܢ מֵחֵקִי (oder ?בְּ) כִלְיֹתַי (ו)לאור ראו vgl. d. Dubl. 1899 S. 17; Br. S. 129. Bei כלו denkt P an Dittogr.; vgl. לא זר u. (P) לאור.

28[b] ושרש דבר נמצא בי ܥܠܬ ܕܡܢ ܡܠܬܐ ܐܫܟܚ ܒܗ vgl. Textkr. 1899 S. 37.

29[a] גורו ܕܚܠܘ ܠܟܘܢ (incl. לכם) = Mas.

29[b] חֵמָה ; ܚܡܬܐ (subj. חרב) = חֲמַת (2 codd. TV).

29[c] שַׁדִּין ܐܝܬ ; ܕܝܢ , שֶׁדִּין vgl. No. 1, 3 Aa S. 74.

XX.

2[a] לכן ܡܛܠ vgl. Textkr. 1899 S. 37.

שעיפי ܪܥܝܢܝ = ? P scheint vor einem X gestanden

zu haben (vgl. 4, 13[a]). Oder las sie צעדי (Mdl. Br.; vgl. 18, 3)?

2[b] ובעבור חושי בי ܘܡܛܠܬܟܘܢ ܚܪܘ ܠܝ wäre ובעבורי חשו בי (od. imp. חושו Br?).

3[a] ܡܟܣܢܘܬܝ vgl. 19, 3; ΘV.

3[b] מבינתי ܡܢ ܣܘܟܠܝ, בינתי V.

4[b] vgl. d. Dubl. 1899 S. 18.

5[a] מקרוב ܡܢ ܩܪܒܗܘܢ (ם)מקרב.

5[b] עדי רגע ܕܪܦ ܟܠܗ ܗܘ ܥܝܢܐ (vgl. 7, 8, wo für לרגעים nur ܒܪܦܦܐ) rhetorische Erweiterung.

7[a] כגללו ܐܝܟ ܥܠܥܠܐ כגָלוֹל (כגָלָל), gedeutet als Wirbelwind (eig. das Gewirbelte, Gedrehte); so, wenn man will ܒܥܠܥܠܐ lesen. Wahrsch. aber ist ܥܘܠܥܠܐ turbo zu lesen. (vgl. ܥ u. ܥ in den Hdschr.) vgl. Ros. S. 492, Br. S. 132.

8[a] וְיֻדַּד ܘܢܦܪܕ = Mas., oder וְיִדֹּד.

9[a] תוסיף ܠܐ ܬܘܣܦ ܠܡܚܙܝܗ vgl. 1899 S. 24.

9[b] תשורנו ܢܚܘܪܝܘܗܝ vgl. Textkr. 1899 S. 37. Reminiscenz an 7, 10[b] liegt wegen des plur. (!) kaum vor.

10[a] יְרַצּוּ ܢܬܟܪܝܘܢ יְרַצּוּ (Hitz.), יְרוֹצּוּ von רצץ (O) mit d. subj. בניו (דלים Prädikatsadj.) V.

10[b] תשבנה אונו ܢܦܩܢ ܒܚܠܒܗ = ? (Br. תשטנה). Sollte ܒܚܝܠܗ zu lesen sein? Eher wohl Reminisz. an Gn. 49, 3.

11[a] עלומו ܛܘܫܝܐ = ? vgl. 21, 24[b], wo P's Text abweichend von Mas genau wie hier lautet (vgl. Textkr. 1899 S. 37).

11[b] תשכב ܢܫܟܒܘܢ (subj. עצמותיו) = תשכבו V.

12[a] רעה ܒܦܘܡܗ רעתו (doch vgl. die Dubl., die kein Suff. hat, 1899 S. 18).

15[a] חיל ܘܡܠܟܘܬܐ nach dem Zusammenhang deutend.

15[b] יורשנו ܘܢܘܪܬܘܢܗ vgl. 18, 26[b]. 17, 11. Jedenfalls liest P wie Mas, gliedert den Satz nur anders, u. zwar harmlos (vgl. Mdl. II, 6 S. 13).

17[a] בִּפְלַגּוֹת ܒܦܘܠܓܐ. P scheint ein nom. פְּלֻגּוֹת (nach Analogie von מלכות) angenommen zu haben.

18[a] משיב יגע ܠܥܠܡܐ ܢܬܗܦܟ (m pl l; doch hat a ܢܬܗܦܟ = Mas.) ישוב ליגע. Lies mit a.

18[b] כחיל ܒܚܝܠܗ בחֵיל 12(15) Ken. 30(45) Rs. (vgl. Br).
ולא יעלס ܠܐ ܢܬܒܣܡ = Mas.? (> ו).

19[a] כי רצץ עזב ܠܡܫܒܩ ܐܬܪܥܝ, כי רָצָה (ל)עֲזֹב (vgl. umgekehrt v. 10[a]).

19[b] בַּיִת גָּזַל ܕܚܛܘܦܝܐ, ܘܒܝܬܐ. Wenn P nicht = Mas. liest und nur etwas frei übersetzt, vokalisiert sie: בֵּית גָּזֵל (oder בַּיִת גָּזֵל).

ולא יבנהו ܠܐ ܢܬܒܢܐ לא יִבְנֶה. Doch ist zu vermuten, dass P wie Mas. gel. u. nur frei übers. hat.

20[a] שלו ܕܫܝܢܗ, vgl. Textkr. 1899 S. 37.

21[a] לאכלו ܥܠ ܐܘܟܠܬܗ = ? ?לאלפו (Br. ?לאהלו, ליבלו) [Beachte das persönlich (ܕܦܠܛ) genommene שריד].

22[a] במלאות שפקו יצר לו ܒܡܫܠܡܘܬܐ, ܐܘܣܦܗ ܢܬܦܢܐ = ? (Nach Br. nimmt P 'ש wie T = Mass). Vgl. ܕܐܘܣܦܗ, mit לאכלו 21[a].

22[b] עמל ܕܥܡܠܐ, עָוֶל (Ursprünglich ܕܥܡܠܐ, = ?עָמָל)

23[a] למלא ܠܐܡܠܝܐ = ? ?לְבֶלַע Br. לכלא.

23[b] בִּלְחוּמוֹ ܒܡܪܕܘܬܗ vgl. 15, 23[a]; V.

25[a] שלף ויצא מגוה ܢܫܡܛܗ ܘܢܦܘܩ ܡܢ ܓܘܗ vgl. Textkr. 1899 S. 37. | גוה = גְּוִיָּה genommen, > מ.

25[b] וברק ממררתו יהלך ܘܒܣܪܐ ܕܡܪܪܬܗ ܢܗܠܟܘܢ עור (?בְּשַׂר)ו חלק (Br.)? מררתו.

אמים ܐܡܝܢ vgl. Dubl. 1899 S. 18.

26[a] לצפוניו ܠܟܣܝܬܗ vgl. P in v. 10[a] 21[a]. Vielleicht deutet sie „seine (sc. im Schoss) Verborgenen“ als „seine Nachkommen“.

26[b] תְּאָכְלֵהוּ ܬܐܟܠܝܘܗܝ 7(8) Rs. vgl. Br. S. 138 (OTV) תֹּאכְלֵהוּ.

26[c] ירע ܘܢܒܥܐ (ur m ܢܒܥ) deutet ירע wohl als niph. רעה „abgeweidet w.“, hier vom Feuer, d. h. „verbrennen“, „trocken werden“. Oder ?יָבֵשׁ?

27ᵇ מתקוממה לו ܬܬܢܩܡ ܡܢܗ מתנַקמה בו vgl. Textkr. 1899 S. 37.

28ᵃ יִגֶל ܢܓܠܐ = Mas. (intrans.) oder יַגֵּל; V.

יבול ܥܠܠܬܗ, vielleicht יוּבַל „das was trägt".

28ᵇ נגרות ܘܢܓܕܝܢ V.

אפו ܪܘܓܙܐ. Das suff. ist wohl nur weggelassen, weil kein passendes Beziehungswort dazusein schien.

29ᵇ אמרו מאל ܡܐܡܪܗ ܡܢ ܡܠܘܗܝ, אֲמָרָיו מֵעַל V.

XXI.

2ᵃ מלתי ܡܠܝ מלי (nicht unbedingt), V(O).

2ᵇ ותהי זות תנחומתיכם ܘܬܗܘܐ ܗܕܐ ܒܘܝܐܐ זות > (V), doch vgl. Textkr. 1899 S. 38.

3ᵃ > אנוכי.

3ᵇ תלעיג ܡܒܙܚܘ תלעיגו vgl. 22, 19ᵇ (Σ)VO.

4ᵃ שיחי — ܡܠܝ האנכי — ܐܡܪ שיחי — הָאֹמַר. Möglich ist aber auch, dass P das אדבר von 3ᵃ noch nachwirkend denkt (שיחי obj.) u. אנכי nur nicht hervorhebt (Br.).

4ᵇ > ואם, womit vor מדוע auch wenig anzufangen ist.

> לא vgl. Textkr. 1899 S. 38.

תקצר ܡܬܟܪܝܐ wie es scheint תֵּצַר (√צרר intr.) T.

7ᵇ > גם, in Mas. wohl Dittogr. des folg. (גב(רו.

גברו חיל ܚܝܠܐ ܥܫܢܝܢ גברי חיל. In Mas. ist das 3. Verb. in v. 7 lästig.

8ᵃ > עמם O, als hinter לפניהם überflüssig.

10ᵃ עבר ולא יגעל ܒܟܪ ܘܠܐ ܡܚܒܠ wäre עָבַר ולא יגעה; [ܡܚܒܠ (Thd.) ?].

10ᵇ תשכל — — תְּפַלֵּט ܡܚܒܠܐ — ܘܦܓܪܬܐ. Wie es scheinen will תְּפַלֵּט; doch zeigt ܡܚܒܠܐ (corrumpit, partus dolores patitur), dass P an das Werfen der Kuh denkt.

11ᵃ ישלחו ܡܫܕܪܝܢ O, vgl. Textkr. 1899 S. 38.

12ª כתף (ישאו) ܦܠܓܐ (ܥܡܗܘܢ) תף oder בתף OV(T). Mas. ist doppelt lästig (Prägnanz des Verbs und כ).

12ᵇ עוגב ܙܡܪܐ (OΣ) vgl. Textkr. 1899 S. 38.

13ᵇ יֵחַתּוּ ܢܚܬܘܢ יֵחָתּוּ (יֵחָתּוּ) ΣTV.

15ª מה ܡܢܘ V.

17ᵇᶜ באפו (יחלק) חֲבָלִים אֵידָם ܒܪܘܓܙܗ (ܢܦܠܓ) ܚܒܠܐ ܠܚܪܒܐ „Zerstörung, Verderben teilt sein Zorn aus". 'א ist wegen des damit verbundenen 'ח vokalisiert: אֵידִים, welcher plur. nicht vorkommt (V). ܚ̈ܒܠܐ dolor(es) ist חֵבֶל bzw. (Mas) dessen plur.; ܚܒܠܐ, wie wegen 'ל eher zu lesen wäre, hat im Hebr. nichts Entsprechendes, höchstens חֲבָל aram. Schaden. Also entw. אֵידָם חֲבָלִים oder איד חבל | אפו V.

20ᵇ שדי ܐܠܗܐ Θ(O) vgl. oben S. 57.

21ª > כי.

21ᵇ חצצו ܢܬܦܣܩܘܢ ܠܚܘܫܒܢܗܘܢ vgl. 1899 S. 24.

22ª ילמד ܡܠܦܝܢ ܐܢܬܘܢ תלמדו (oder deutend).

23ª זה ܗܢܐ ܕܝܢ vgl. 1899 S. 24.

23ᵇ Dem Anschein nach > כלו (Ken. 99) V; doch vgl. ܕ c. ܗܘܐ (כי?). Eventuell bildet es, an den Anfang des Satzes gebracht, als כי לו die Grundlage des überflüssigen ܕܝܢ.

24ª עטיניו ܥܠܥܘܗܝ vgl. Textkr. 1899 S. 38 u. 'ל v. 24ª. Wenn P עטין = aram. עִטְמָא genommen hätte, warum dann nicht ܥܛܡܐ? (vgl. Ros. S. 530 Br. S. 143).

חֵלֶב ܬܪܒܐ חָלָב OV.

24ᵇ ומח עצמותיו ישקה ܘܓܪ̈ܡܘܗܝ ܡܠܝܢ ܡܘܚܐ unter dem Einfluss von v. 24ª u. 20, 11ª.

27ᵇ תחמסו ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܢܬܘܢ, wohl Korrektur nach v.ª, da ihr חמס nicht passend schien. Vgl. T.

28ª נדיב ܪܘܪܒܐ, als „edelgesinnt" deutend.

28ᵇ ܘܐܝܟܘ vgl. Textkr. 1899 S. 38.

29ᵇ תנכרו ܐܫܬܘܕܥܬܘܢ, pi. = hiph. (P übers. v.ᵇ genau wie v.ª ohne Beachtung des fut.) V.

30[b] יובלו ܢܬܕܒܪܘܢ vgl. Textkr. 1899 S. 38. Danach יובל.

31[a] על פניו דרכו ܐܘܪܚܗ ܠܗ.

33[a] מתקו לו רגבי ܚܠܝܢ ܠܗ ܓܘܡܨܘܗܝ d. i. מתק „einsaugen" = verschlingen. 'ܓ i. e. cava, gurges, abyssus. (Kiessteine? vgl. 38, 38[b]).

34[b] ותשובתיכם נשאר מעל ܘܬܠܚܬܐ ܦܬܓܡܝܟܘܢ ܫܪܟܐ ܡܢܗ ותשובתיו נשארו ?עלי vgl. 13, 22[b].

(Forts. folgt.)

Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen

(Taršîš des Môšè ben ʿEzrâ).

Von

Dr. Karl Albrecht.

III. *Das Verbum.*

1) Auffälliges in der Flexion.

Schon im Biblisch-hebräischen werden bekanntlich besonders bei spätern Schriftstellern die Jussiv- und Cohortativformen nicht nur in ihrem eigentlichen Sinne verwandt, sondern nicht wenige Fälle kommen auch vor, wo diese Formen ohne jede Nebenbedeutung an Stelle der gewöhnlichen Imperfektformen stehn: vgl. Gesenius-Kautzsch [26] § 108. g. h. 109. k. König II 2 (Syntax) § 194. 200 (besonders d). Diese Freiheit ist im Taršîš zur völligen Regellosigkeit geworden, ohne jeden Bedeutungsunterschied wechseln Jaqtul simplex, elevatum und gravatum mit einander. z. B. 1, 185. 331. 348—349 (in M und H übereinstimmend gemacht) 2, 74; 4, 67; 4, 81; 5, 18. 32. 39—40 (in M und H getilgt); 6, 2; 7, 22. 24. [73]. 87; 8, 12. 13. 14. 16. 30. 40. 79. 86. 105. 111. 124. 126. 129. 140. 150; 9, 5—6. 81. 10, 17. 18. 30. 31. 41. 57. 61. 63 u. s. w. u. s. w. — 4, 62—63; 5, 55; 7, 42 und öfter. Sehr häufig ist auch der mit ה ָ verlängerte Imperativ z. B. 8, 42 (זִכְרָה). 44 (אִכְלָה); 9, 24

(לְבְשָׁה). 34 (בְּטְחָה). 55 (דְּעָה). 56 (הַחִישָׁה); 10, 81 (בּוֹאָה). 86 (חֶמְדָּה).

Auch sonst sind seltene Formen der Bibel und solche, die nach Analogie der seltenen Formen gebildet sind, ohne Bedenken verwandt.

Qal: Von הָלַךְ sind meist die regelmässig gebildeten Formen im Gebrauch: Vorrede, 13. 1, 270; 3, 8; 5, 40; 8, 131: יַהֲלוֹךְ; 5, 32: G תהלך, M und H תַּהֲלוֹךְ; 9, 3: תהלך; 7, 4. 52: לַהֲלוֹךְ neben 1, 18; 6, 41: יֵלֵךְ; 4, 73: אֵלֵךְ; 5, 55: אֵלְכָה; 6, 14; 8, 11: יֵלְכוּ.

Für das biblische כָּפַף (Ps. 57, 7) steht 4, [44] כַּף, während sonst im Nh. mit Vorliebe die unzusammengezogenen Formen gebildet werden vgl. Strack und Siegfried § 106.

שָׁקֵד wachend 8, 145 für das bibl. שֹׁקֵד, אֲנִי חוֹרֵב 5, [32] ich bin vernichtet für das bibl. חָרֵב und אֶשְׁכֹּל ich will verlieren 9, 6 für das biblische אֶשְׁכַּל haben die abweichende Vokalisation nur des Reimes wegen bekommen.

תְּאַב G 9, 50 ist dagegen verkehrt für תְּאוֹב (M und H), נוֹקַר G 8, 91 für יָקַר (M und H).

Das l-Jaqtul, über welches zuletzt E. König erschöpfend gehandelt hat (Das l-Jaqtul im Semitischen. ZDMG LI p. 330ff.), findet sich im Taršîš an zwei Stellen: 2, 76: „Halte dich bereit, herauszugehn aus dem Schatten der Häuser, um zu wohnen (לֵישֵׁב) unter den schattigen Büschen“ und Vorrede, 1: לְיֹאחֲזוּ „damit man packt“ vgl. p. 154.

Aramäische Bildungen finden sich ebenfalls zweimal: Vorrede, 22: „Wahrlich, du und die Sonne sind Zwillinge in Ewigkeit, und euch sei (תְּהֵא M allerdings תהי) die Poesie allein eine Schwester“. Vgl. Winer[3] § 23. Anm. 5, 1. Strack und Siegfried § 105e. 10, 39: Im Reime auf יֵרוֹעַ „er behandelt schlecht“ steht das aramäische יֵרוֹעַ für יָרוֹעַ „er zerschmettert“ vgl. Strack: Grammatik des Biblischen Aramäisch[2] § 22c.

Hiph'îl: Im Hiph'îl wird regelmässig wie im biblischen

Hebräischen (doch vgl. Stade § 113. 2. König I p. 683) das ה nach den Präformativen יְ und תְּ synkopiert, doch finden sich 1, 100: יְהַכְאִיב vgl. schon p. 139 unter חָלַק und 1, 350: תְּהַכְלִים. Zum Text an letzterer Stelle vgl. Lewenstein p. 50.

In der Bildung des Infinitivs mit לְ schwankt der Taršîš, wir haben Formen mit beibehaltenem ה: 1, 144: לְהַעֲשִׁיר; 1, 190. 341; 4, 47. 88; 7, 8: לְהַחֲיוֹת; 1, 289; 6, 8; 8, 108: לְהָרַע; 1, 289: לְהֵטִיב; 1, 293; 5, 21: לְהָסִיר; 2, 18: לְהַשְׁמִיד; 5, 22: לְהוֹצִיא; 5, [60]: לְהַסְתִּיר; 6, 46: לְהַשְׁחִית; 7, [61]; 8, 63: לְהַפְרִיד; 7, 71: לְהַשִּׂיגוֹ; 8, 76: לְהַשְׂבִּיעָם, aber auch ebenso viele mit Syncope: 1, 7. 27: לַשְׁקוֹת; 1, 152: לַעֲצִים; 1, 190: לַשְׁפִּיל, לָסִיר und nach M und H לַשְׁבִּית für G לְהַחֲיוֹת; 7, 37: לַמְתִּיק; 7, [60]: לַשְׁקִיט; 7, [61]: לַשְׁבִּית; 8, 63: לַתְאִים; 8, 108: לַכְאִיב (H אלי להכאיב); 8, 147: לָפִיק (M הפיק H יפיק).

Hoph'al: יָחֳנַן, so G 4, 21. Es ist zu vokalisieren יְחֻנַּן „er erbarmt sich".

2) Biblische Konjugationen mit veränderter, nicht biblischer Bedeutung.

אחז 10, 56: תְּאַחֵז; 55: Wenn du Weisheit bewahrst in den Schatzkammern deines Herzens, es ist dir besser als deine Edelsteine, 56 denn mit ihr erfasst du (תְּאַחֵז) die Enden (mit M und H ist קְצוֹת zu lesen) der Hoheit, dass hinaufsteigt deine Grösse bis zu deinem Himmel.

חבל 9, 65: חוֹבֵל; M und H lesen, die Konstruktion erleichternd: לֹא יַחֲבֹל תָּמִיד וְיִסְרַח; 64 Wahrlich, ein Reicher, der sich freut über seinen Besitz und dabei den Reichtum verwirft, der überflüssig und überschüssig ist, 65 erwirbt sich nicht auf der Erde allein Lauterkeit, die nicht verdirbt und stinkend wird (יִהְיֶה חוֹבֵל וְיִסְרַח).

חלה 10, 57. 58: מְחַלִּים, zuerst in nicht biblischer, aus dem Pi'el abgeleiteter Bedeutung, dann in biblischer Bedeutung

(Jes. 14, 10). (G bietet das Richtige, M und H haben Schreibfehler, H 57 פני סופר לעט סופר יחל, M 57 פני סופר ועיט דיו, M und H 58: תבונה für תְּרוּפָה); 57: Um Buch, Griffel und Tinte möge ein Mensch sich bemühen, und um ihn wird man sich immer bemühen, 58 und aus seinem Munde werden seine Freunde Heilung erhalten, vor ihm werden seine Feinde ohnmächtig werden.

חלץ 1, 145. 146: חָלַץ, zuerst in biblischer Bedeutung, dann in der Bedeutung des Pi῾el (im Reime): 145 Die Fürsten unserer Zeit, verfallen an Pracht, brüsten sich in dem Gewande, welches er ausgezogen hat, 146 jeden Menschen, der die Majestät seines Antlitzes schaut, hat er von Stund' an von Zeit und Schicksal (Qoh. 9, 11) gerettet (חָלַץ); 8, 68. 69: יַחֲלִיץ, zuerst in der Bedeutung des biblischen Pi῾el, dann in biblischer Bedeutung (Jes. 58, 11); zu den Lesarten vgl. p. 149 unter צור: 68: Der allein an der Gottesfurcht hängende wird seine Seele am Tage der Bedrängnis retten (יַחֲלִיץ) 69 und am Tage des Todes Gott schauen und seine Gebeine rüstig machen.

חשב 8, 62: חַשֵּׁב in der Bedeutung des Qal (63 H כן für טוב); 62: Wenn die Welt dir schmeichelt, halte sie (חַשֵּׁב) für eine, die Schlangenzauber übt, 63 denn die Art ihres Weges ist es, Kümmernisse im Herzen zu verdoppeln und den Gefährten zu trennen. 8, 67 wird dagegen die Form als Qal zu vokalisieren sein, wie z. B. 8, 96; 9, 23 sicher das Qal vorliegt.

יאש 6, 4; 7, 19. 26; 9, 42. Das in G als Qal vokalisierte Wort ist überall als Pi῾el aufzufassen, wie es auch Qoh. 2, 20 vorkommt. Es ist zu übersetzen „er verzweifelt“, indem nach Qoh. 2, 20 לִבּוֹ hinzuzudenken ist; vgl. Delitzsch z. St.

לוה 8, 74. 75: יַלְוֶנּוּ, zuerst in biblischer Bedeutung, dann in der Bedeutung des Qal: 74: Jedermann, der unter die

Armen seine Habe verteilt, leiht sie Gott nur, 75 was nützt es, dass er seine Hand verschliesst, am Tage des Todes begleitet sie ihn nicht (יַלְוֶנּוּ).

לקח 2, 17; מְלֻקָּחָה (Die Lesart von M אש מתלקחת für אוֹ אֵשׁ מְלֻקָּחָה passt nicht zum Versmass, H מלקחת): 16 Meine Freunde trinket mit mir auf beregneter Erde und unter den Bäumen des Waldes, wenn es hagelt, 17 Wein ist wie Carneol im Onyxbecher oder ein Feuer, zusammengeballt (מְלֻקָּחָה) im Hagel.

משך 1, 45: יִמָּשְׁכוּ; 44: Schön sind bei dir die Tage, wie eine Braut, die sich mit einer Spange schmückt, 45 nur deinen Zaum legst du auf ihr Maul, und sie werden mit einem Haken dahingezogen (יִמָּשְׁכוּ) d. h. du hast die Zeit völlig in deiner Gewalt vgl. 2 Kö. 19, 28.

סבב 8, 143; 9, 20. Das in G als Pi'el vokalisierte Wort סָבַב ist vielmehr mit H als Qal zu vokalisieren „er hat umgeben".

סלה 10, 77. 78 יְסֻלֶּה zuerst in nicht biblischer Bedeutung (Passiv des Qal), dann in biblischer Bedeutung (Hiob 28, 16. 19): 77 Wende von dem Bruder des Reichtums und der Thorheit das Herz des Verständigen, wegen seines vielen Geschwätzes wird er verachtet (יְסֻלֶּה), 78 und leise nimm aus dem Munde des Armen, aber Weisen Unterweisung, die nicht mit Gold aufgewogen wird.

ספה 9, 66. 67 סָפְתָה zuerst in biblischer, dann in nicht biblischer intransitiver Bedeutung: 66 Die böse Zeit hat ihr Streben gerichtet gegen das Aufsteigen meines Reichtumes, dass es abnehme, 67 sie sinnt darauf, ebenso zu thun dem Glanze des Aufsteigens meiner Seele und vermags nicht, sondern es nimmt zu (סָפְתָה).

פרח 9, 64. 65 יִפְרַח zuerst in biblischer, dann in nicht biblischer Bedeutung, siehe unter חבל p. 312.

פרץ 1, 281 נִפְרְצוּ Niph'al im Sinne des Passivs zum Qal, vgl. Lesarten und Übersetzung unter פֶּרֶץ p. 148.

פתה 4, 68. 69 פותות zuerst in biblischer, dann in nicht biblischer Bedeutung, die Lesarten siehe unter קוֹמָה p. 150. 68 Die schlanken Mädchen verstreuen Wohlgeruch, und Schamteile sind ihnen wie ein Elfenbeingebilde, 69 durch sie zerschmilzt das Herz des Leuen, und mit ihnen bethören sie (פותות) den Pardel.

קוה 9, 76. 77 קִוָּה zuerst in nicht biblischer, aus dem Niph'al erschlossener, dann in biblischer Bedeutung. (Vers 77 fehlt in M גַּם, dafür ist הוּא hinter כָּמוֹךָ eingeschoben). 76 Nicht magst du Gefallen finden an einem Manne, der Reichtum aufbewahrt und wie Sand des Meeres Besitz sammelt (קִוָּה), 77 denn nichts hat er durch ihn als den Erwerb desselben, und wie du hofft er auf Gott.

קוץ 10, 43—45 יָקִיץ zweimal in biblischer, zuletzt in nicht biblischer Bedeutung. (Vers 43 hat H offenbar verkehrt ילד für עֶלֶם. Vers 44 ist mit M und H דֵּיעוֹ für G רעו zu setzen, dagegen sind ריע in M für רֶגַע und סתום in H für חָתוּם nur Schreibfehler. Für עד schlage ich nach Ezech. 7, 6 אֶל vor. Vers 45 liest H עד ימי תבל, H verbessert dies am Rande in או כי ימית, es ist aber mit G und M zu verbessern in אָז יָמִית כָּל. Für שָׂנֵא שֵׂכֶל in G lesen M und H ausserdem עָרֵי כסל, כסל giebt keinen Sinn, es wird zu lesen sein עָרֵי שֵׂכֶל). 43 Ein verständiger Jüngling späht nach Weisheit, bis er sie in Schrecken setzt (יָקִיץ), 44 in jedem Augenblicke fügt er Unterweisung hinzu, nach dem verschlossenen Ziele macht sich auf (יָקִיץ) sein Wissen, 45 dann tötet er alle Feinde der Weisheit, und die Schlafenden der Einsicht weckt (יָקִיץ) sein Mund.

רוק 1, 160: הוּרַק er ist gesalbt. Übersetzung und Lesarten siehe bei Lewenstein p. 52.

שגב Vorrede, 17 מַשְׂגִּיב: Und er errettet die zur Schlacht-

bank Wankenden durch seinen Besitz und erhöht (מַשְׂגִּיב) die Seelen, welche zum Tode bestimmt sind.

3) Nicht biblische Konjugationen biblischer Verba.

ארה 10, 82 Hiph'îl הֵאֶרָה. H hat die nicht biblische Form durch תראה ersetzt: „er lässt pflücken“.

גאה 10, 95 Hithpa'el מִתְגָּאָה. H liest ביום שֵׁפֶל für בים כסל; es muss wohl gelesen werden בְּיַם שֵׁפֶל „und sich erhebend im Meere der Niedrigkeit“.

גאל 9, 16. 17 גּוֹאֵל. Zuerst nicht biblisches Qal von גאל = געל im Sinne des Pi'el, dann das bibl. Qal von גָּאַל er hat erlöst. Vers 16 liest H erleichternd אַל תָּשִׂים לֵב für אַל נָא תָשִׂים, M offenbar verkehrt בִּדְרוֹשׁ für לִדְרוֹשׁ. Vers 17 liest M אוני für עָוֶל, H מאל כי הוא בלבד מכור עוני; aber unmöglich kann עוֹנִי in der Mitte des Verses vokalisiert werden, und עֱנִי passt nicht in das Versmass; G bietet also durchweg das Richtige. 16 Trachte nicht darnach, in dem Staube Lust zu suchen, deinen Mund befleckend (גּוֹאֵל), 17 und bete zu Gott allein, denn er erlöst (גּוֹאֵל) aus dem Brunnen des Unheils jeden Armen.

דדה 10, 11. 12 דַּד zuerst nicht biblischer Imperativ Pi'el „führe weg“ im Reime auf דַּד Brust.

דמה 8, 100. 101 נִדְמָה zuerst biblisches Niph'al: er ist vernichtet worden, dann nicht biblisches Niph'al zu einem andern Stamme דמה „er gleicht“. 100 liest H erleichternd כקנה für כְּקֶצֶף, aber letzteres ist beizubehalten mit Rücksicht auf 2, 101 vgl. p. 135. 101 a bieten G und H übereinstimmende Lesarten, M bietet פתאום נגרש ממעון משכית.

זהר 1, 258 זָהֲרוּ „die ganze Erdoberfläche glänzt“ vgl. p. 149 unter צֶמַח.

חבר 6, 47 Niph'al נֶחְבַּרְתִּי „ich verband mich mit (אֶל) einem Freunde“. M und H lesen allerdings dafür התרעתי, aber diese Unform ist wohl nur aus Spr. 22, 24 und dem

Suchen nach einem biblischen Worte hervorgegangen, aus letzterm Grunde setzen beide Handschriften auch Vers 48 יראה für יְשְׁעָה. 4, 2 Nithpa'el נִתְחַבְּרוּ „sie haben sich verbunden". Zur Form vgl. Sal. Stein: Das Verbum in der Mischnahsprache, 1888 p. 14ff. Allerdings haben auch hier wieder M und H alle Auffälligkeiten geändert: זמן התחבקו בְּאֵזוֹר לֵיל . . . . Zur Form לֵיל vgl. p. 145 unter סַהַר und p. 147 unter עֵים, auch das Hithpa'el von חבק ist nicht biblisch.

חדש 1, 115 (H hat den Schreibfehler החכמה). 1, 225 (224 ist mit M und H die beliebte Imperativform mit ה - vgl. p. 310 סוּרָה für סור אל herzustellen. 226 ist mit M und H צָרָיו für שרים, שְׁבוּר mit M und G für das erleichternde כמו bei H zu lesen). חָדְּשׁוּ „sie werden erneuert".

חמץ 6, 30 (Es ist zu lesen לִבְּךָ mit M für לבי, וְאַל mit M und H für וכן und בְּרֵעִים mit M und H für לְרֵעִים): חַמֵּץ „mache sauer, scharf".

חשף 2, 13 (12 bei H כל für קול, bei M מקול, 13 M נחפשו alles Schreibfehler, ausserdem liest H 13 נְאוֹת für M und G לְבוּשׁ) Niph'al נֶחְשְׂפוּ „sie sind entblösst".

יסר 6, Schluss vgl. Lewenstein p. 25f. הִתְיַסֵּר „lass dich warnen vor (בְּ)".

לחש 3, 57—59 dreimal im Reime vorkommend, zuerst als Qal לָחַשׁ „er flüstert".

נבל 9, Überschrift. מֵהִתְנַבֵּל „weg vom Verachtetwerden".

נצץ 1, 133 (Mit M und H ist des Versmasses wegen וְאִשׁוּ zu lesen. 134 hat G richtig wie 133 den Plural, M liest מבקש und ירוצץ, H mit Auslassung von הוי hat המבקש und תרוצץ): Po'el in der Bedeutung des biblischen Qal: תְּנוֹצֵץ „es funkelt".

סכל 8, 7 (Den richtigen Text vgl. p. 139 unter טָבְחָה). 8, 93 (94 H und G übereinstimmend, M שחת הלא תקרא בעליה, 95 fehlt bei H, M liest אין לך לבד סנויר אחוזת עין): סָכְלוּ „sie sind thöricht". Dass wirklich das Qal gemeint ist, ergiebt

sich aus 8, 9 יִסְכַּל „er ist thöricht". H liest allerdings נסכל und M סכל, aber dem widersprechen die folgenden Imperfekta. 8, 10 M ובנה ist wohl nur verschrieben für וְיִבְנֶה (H und G).

סכר 1, 239 (M ועתה für G und H וְעָמַד, 240 H תהיה für יִהְיֶה): סְכָרוֹ „er hat ihn verstopft".

סלף 9, 59 Qal, es ist aber סִלְּפָה mit M und H zu lesen vgl. schon p. 155.

צדה 4, 71 (H 70 בוכה ריעיי ולרע לי זמן צדה. 71 מעון ביתם für מְעוֹנֵיהֶם) צָדָה „er hat zerstört". Von dieser Wurzel צדה ist nur das Niphʿal biblisch.

שחר 5, 34 הִשְׁחִירוּ „sie machten schwarz". 5, 46 erscheint הִשְׁחִיר innerlich kausativ gebraucht, aber es ist mit M und H שָׁחַר zu lesen.

תאב 1, 301 (299 M אם für יום. Das zweite לו ist mit M und H des Versmasses wegen zu streichen) יַתְאִיב „er begehrt", aber M liest יִתְאַב und H יִתְאוּ, so dass doch wohl eine der letztern Formen vorzuziehen ist.

IV. *Pronomina.*

1) Über die persönlichen Fürwörter ist im allgemeinen zu bemerken, dass die ursprünglich weiblichen Formen auch für das männliche Geschlecht verwandt werden z. B. אַתְּ m. 1, 175. 176; 7, 85; 8, 21. 57 und oft. בָּךְ m. 1, 259 u. oft. לָךְ m. 1, 175; 8, 139 u. oft. מִמֵּךְ m. 1, 352. Andere Fälle, wo das Femininsuffix für das Masculinum steht, sind יָדֵךְ 5, 31; לִבֵּךְ 10, 55; שִׂיאֵךְ 10, 56 u. a. m. Das umgekehrte, m. fürs f. z. B. 2, 98, ist bekanntlich auch biblisch vgl. meine Arbeit: Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter ZAW XV p. 316. Diehl: Das Pronomen personale suffixum. 1895 p. 44ff.

Wie gross die Gleichgültigkeit gegen das Geschlecht ist,

zeigt besonders die Stelle 1, 360—369, wo männliche und weibliche Formen im bunten Wechsel stehn. הֵן, 5, 57 alleinstehend, ist in M und H in הֵם geändert, doch siehe Siegfried-Strack § 27a.

Umschreibungen des persönlichen Fürwortes sind häufig, so durch נֶפֶשׁ : נַפְשִׁי ich 6, 3, mit der ersten Person des Verbs (אֶקְרָא) verbunden (M liest איש für כָּל). בְּנַפְשִׁי bei mir 2, [63]. (In H fehlen die Verse [63]—[64], M liest [64] תרמון für תְּרַמֵּם). 4, 28 (M כפיו für כַּפַּח). 4, 40 (H 41 ולשמור für לְשָׁמְרָם). נַפְשָׁהּ sich 8, 152. Für כארץ (GMH) ist הָאָרֶץ zu lesen, erstere Lesart ist durch כעפר 153 entstanden. 153 lesen M und H אותו für das richtige אוֹתָם. גוּף dient ebenfalls zur Umschreibung, siehe p. 138.

עֶצֶם findet sich nur einmal 5, [59] עַצְמוֹ sich selbst. Vers 59 ist mit M und H עֲלֵי für שער zu lesen. H bietet noch ישנה für יְפַתֶּה, כספחת für כְּמִסְפַּחַת. Vers [60] bietet H יכלה איך יוכלו אישים להסתיר על מצחם שאת מחית und וספחת, M כמספחת. Beide Handschriften haben offenbar wegen der ihnen auffälligen Form יוּכְלָה geändert.

2) Das hinzeigende Fürwort זֶה steht 8, 95 in sehr auffälliger Weise für das Femininum. Doch hat H diesen Vers überhaupt nicht und M liest אין לך לבד סנויר אחוות עין (94 liest M שחת הלא תקרא בעליה), so dass die Lesart nicht sicher ist.

3) Als Relativpronomen dient neben dem sehr häufigen אֲשֶׁר auch 2, 68; 8, 143 שֶׁ (M tilgt es an der letztern Stelle und liest יִהְיֶה für שֶׁיְּהִי) und מִי, מָה. מִי 7, 90: וּמִי לֵילוֹ אָרֵךְ und dessen Nacht lang ist (In M ist dies מִי getilgt vgl. Lewenstein p. 27).

מָה 9, 31: מַה בְּלִבִּי was in meinem Herzen ist. 8, 20: וּמַה יֵּשׁ אַחֲרָיו und was nach ihm ist.

מִמִּי 9, 31: אֲבָל מִמִּי יְהִי בָן sondern von dem, welcher weiss (Die Lesart in H אבל מאל המבין מה בלבי giebt eine

richtige Erklärung, passt aber nicht in das Versmass, die Lesart in M ואל אמנע für וְלֹא יִמְנַע giebt keinen passenden Sinn). 9, 63: וּשְׁאַל מִמִּי und bitte von dem, welcher.

לְמִי 8, 112: הֲיֵשׁ תִּקְוָה לְמִי חָלְפוּ בְחוּרוֹתָיו Giebt's Hoffnung für den, dessen Jugend vergangen ist? (H und M lesen allerdings לְאִישׁ).

V. *Präpositionen.*

Die Präpositionen sind die des Biblisch-Hebräischen. Besonders zu erwähnen ist, dass biblische Hauptwörter allein oder in Verbindung mit einer Präposition noch häufiger als in der Bibel als Präpositionen gebraucht werden. Im folgenden werden nur die nicht biblischen Ausdrücke genannt:

לְאַחֲרֵי hinter 8, 43. Doch fehlt dieser sehr wenig geistreiche Vers in M und H, rührt also vielleicht nicht von unserm Dichter her.

טֶרֶם vor 7, 15. טֶרֶם שַׁחַר vor der Morgenröte (wenn nicht vielleicht ein „anbricht" zu ergänzen ist)).

מְקוֹם anstatt, (nach Stade § 378a. König II 1 p. 312 auch schon biblisch). 1, 194. 258; 8, 53.

אֶל צַד neben 8, 48. So ist mit H und M für אֶל צַר zu lesen.

תּוֹךְ inmitten, in 1, 16. 17. 30. 158ff.; 3, 51; 4, 23; 7, 40; 8, 1. 10. 32. 48. 54; 9, 72. 75; 10, 29. 66. 88. Auch biblisch ist das weniger häufige בְּתוֹךְ 1, 17; 4, 8; 8, 149; 9, 72; 10, 73 und מִתּוֹךְ 10, 59 (König II 1 p. 316. 317).

VI. *Adverbien.*

Abweichend vom Biblisch-Hebräischen dienen als Adverbien der Zeit:

מִזְּמַן von Stund an 1, 146 vgl. p. 313 unter חלץ. 2, [48] vgl. p. 145 unter סַהַר.

שַׁחַר am Morgen 8, 14.

תְּחִלָּה anfangs 4, 70. Doch vgl. 2 Sam. 21, 9.

Adverbien der Art und Weise

בִּלְבַד allein 1, 14 vgl. Lewenstein p. 49f.

כְּמוֹת wie, siehe p. 140.

לִמְאֹד sehr 8, 95 vgl. p. 319 unter זֶה.

VII. *Konjunktionen.*

1) Nebenordnende Konjunktionen.

Ausser den biblischen Konjunktionen findet sich im Taršîš für „und" ausserordentlich häufig גַּם und וְגַם.

גַּם 1, 97. 109. 121. 175. 194. 254; 2, 13. 38. 52. 87. 92. 95; 4, 6. 51. 57 u. s. f.

וְגַם 1, 103. 106. 107. 132. 358; 2, 14; 4, 56; 5, 14; 7, 44. 53; 8, 12. 107. 110 u. s. f.

„Aber" wird ausgedrückt durch רַק 2, 105 und אֲבָל 9, 31, „denn" ausser durch כִּי auch durch הֲכִי 1, 162. 219; 10, 105 vgl. schon p. 136, einmal durch לוֹ כִי 7, 73. Allerdings lesen M und H an letzterer Stelle dafür כִּי מִי.

2) Unterordnende Konjunktionen.

Die einfachste Unterordnung, diejenige durch „dass", wird eingeleitet durch כִּי, הֲכִי 9, 26. 27 (Vers 26 liest H אשר für הֲכִי. Vers 27 ist mit M und H das erste ו zu streichen) und durch אֲשֶׁר 4, [82] (H liest על אומרים für הָאוֹמְרִים, der Schreiber von M hat אֲשֶׁר „dass" entfernen wollen, er liest תמיד יהו בוכים דודים אשר). 7, 31.

Vergleichungssätze werden eingeleitet durch כְּאִלּוּ = gleichsam als ob: 7, 20. 21.

Einschränkungssätze werden eingeleitet durch לוּלֵא כִי = wenn nur nicht, nur dass: 5, 75 (74 liest M הנוער הנה הזמן קדש, diese Lesart passt nicht in das Versmass).

Bedingungssätze haben die Partikeln: הֵן . . . . אִם 9, 49 (nach G und H, M liest יום) oder וְ . . . . אִם 10, 41 (M und G lesen 41a übereinstimmend, dann ändert M wie meist בֵּין

in בינה und dementsprechend היא und תהיה, ohne zu beachten, dass dadurch das Versmass zerstört wird. H ändert deswegen auch 41a in שם רץ יהי אחרי. G bietet das richtige. Dagegen ist Vers 42 mit M und H שָׁם für שׁר zu lesen) oder אִלּוּ 10, 14 (Die Lesarten vgl. p. 137 unter אוּמָן); 1, 352 oder לוּ 1, 129. 185 und öfter oder אָז .... לוּ 1, 193 oder אִם 1, 199. 216. 217. 231. 274. 281. 348. 349 u. s. w.

Ein Wunschsatz wird 8, 72 in G und H durch לוּלֵא אֲשֶׁר „wenn doch nicht" eingeleitet. M beseitigt die Konjunktion und liest הנה זקנים טעמם סרה, schon der dem Versmasse zu Liebe gemachte Fehler, טַעַם weiblich, zeigt, dass diese Lesart verkehrt ist.

Folgesätze haben die Partikel עַד, עֲדֵי = so dass: 1, 10 (vgl. Lewenstein p. 53). 12 (vgl. Lewenstein p. 49); 4, 2. 6 (M liest נשׂוא für נִתָּן, in H ist נִתָּן durch Korrektur wiederhergestellt). 19; 7, 19 (Mit M und H ist שַׁחַר für שַׁחֲרוּ zu lesen). 32 u. öfter, auch עַד כִּי, עֲדֵי כִי = so dass: 3, 45 (Der zugehörige Vers 44 ist mit M und H zu lesen: יֶלֶד הֶעָב הֵנִיק הַגֵּן וּתְלָמָיו כַּאֲבַק דַּק שַׁחַק). 4, 51 (vgl. zum Texte p. 143 unter מַחְשָׁב) 7, 59 (vgl. zum Texte p. 148 unter פְּרִידָה). 7, 72 (vgl. p. 321).

Die beabsichtigte Folge, der Absichtssatz wird bezeichnet durch אֲשֶׁר = damit (so auch biblisch Gesenius-Kautzsch[26] § 165. 2. König II 2 § 396a): 8, 43 (vgl. p. 320 unter לְאַחֲרֵי). 8, 128., durch בִּלְתִּי 4, 6 und לְבַל 8, 129, beide = damit nicht.

Das Zeitverhältnis der Handlungen anlangend wird die Beziehung auf die vorangehende Handlung angedeutet durch die biblischen Konjunktionen טֶרֶם und בְּטֶרֶם und 8, 20 durch das in der Bedeutung „bevor" nicht biblische וְאוּלָם. Nach dem Parallelismus mit Vers 19 ist zu übersetzen: Und erinnere dich an das, was nach ihm ist, bevor du eilends ins Grab in der Jugendkraft kommst.

Bei gleichzeitiger Handlung („zur Zeit, wann") steht יוֹם 1, 153. 208. 226. 232. 282. 3, 4. 5, 72. 6, 47 u. s. f., בְּיוֹם 1, 264. 5, 19. 21. 8, 2. 16. 9, 10. 45. 54 u. s. f., עֵת 1, 120. 2, 11. 89. 3, 9. 4, 25. 9, 36 u. s. f., הָעֵת 1, 160. 2, 11. 99. 108. 3, 45. 5, 36. 7, 64 u. s. f., בְּעֵת 1, 106. 2, 101. 8, 1. 9, 82. 10, 107 u. s. f., בְּיוֹם אֲשֶׁר 8, 107., לוּ 1, 122., יוֹם אִם 1, 94., אִם 1, 113. 281. 2, 6. 74 und öfter.

VIII. *Abweichungen vom biblischen Sprachgebrauch in der Rektion des Verbums.*

בכה 3, 23: Die Männer, welche nicht die Taube beweinen. יְבַכּוּ mit לְ, bibl. steht das Pi'êl nur mit עַל oder dem Accusativ.

גבר 2, 56: Arme überwältigt sie wie Reiche. תִּגְבַּר mit Acc. H hat 56 den Schreibfehler תשור für וַתָּשׁוּ.

דין 4, 83: Wer verschafft mir Recht gegen die liebliche Gazelle. יְהִיֶה לִי דָן עָלַי. 85 liest M לתתם, über Vers 84 siehe unten bei תאב.

דמה 2, [10]: Welche gleichen den Lichtern des Schwertblitzes. יִדְמוּ mit Acc. An andern Stellen ist דמה dem Biblischen entsprechend mit לְ construiert, so 2, [64] und mit אֶל, so 10, 10.

הלל 9, 27: Preise deswegen ihn allein. הַלֵּל לְזֹאת לוֹ לְבַדּוֹ. Zu den Versen vgl. schon p. 321 unter כִּי.

הלם 7, 90: Der Schmerz der Trennung schlägt aufs Haupt. לְרֹאשׁ יַהֲלוֹם. Zu den Versen vgl. Lewenstein p. 27. Natürlich ist im Hinblick auf die vielen Fälle, in denen die Rektion des Verbums vom Biblischen abweicht, hier nicht mit Lewenstein von einem Sprachfehler zu reden, der Veranlassung geben müsste, die Verse für unecht zu erklären.

חבל 7, 30: Er handelt schlecht gegen einen Menschen. בֶּאֱנוֹשׁ יְהִי חוֹבֵל 28 liest H צי, M לרוכב für das richtige לְרוֹכְבֵי צִים. Auch 30 hat M nur einen Schreibfehler דם אנוש נקי für אֶת דְּמֵי נָקִי. (G und H).

חבר 10, 9: Hütet euch, ihr Brüder, euch zu verbinden mit einem Freunde. מֵהִתְחַבֵּר אֶל רֵעַ. H und M haben Vers 9 und 10 überhaupt nicht, sondern dafür zwei andere Verse.

חושׁ 8, 135: Wie eilt das Geschick zu dem Sünder. חָשׁ אֶל.

חלק 8, 62: Wenn die Welt dir schmeichelt. אִם יַחֲלִיק לְךָ עוֹלָם לָשׁוֹן. Vers 63 liest H כן für טוב.

חמץ 6, 22: Die Geradheit der Treue vergewaltigt er. יוֹשֶׁר הָאֱמֶת חוֹמֵץ. M liest נתיב יושר ומעגל האמת. Diese Lesart ist offenbar zurecht gemacht, nachdem infolge des unmittelbar vorhergehenden מְעֻוָּל das Wort מעגל in den Text gekommen war. Ebenso (mit dem Acc.) wird auch das nicht biblische Piʿêl gebraucht 6, 30 vgl. zu dem Verse p. 317 unter חמץ.

חפה 8, 57: Überziehe deinen Leib mit Gold der Gerechtigkeit in Ewigkeit. בִּזְהַב צֶדֶק גּוּפְךָ לָנֶצַח חַף. H liest זהב und stellt dadurch die biblische Konstruktion mit zwei Accusativen her, aber ein זְהַב passt nicht in das Versmass, ein זָהָב giebt keinen Sinn.

חשׁב 1, 297: So dass ich sie eifersüchtigen Weibern vergleiche. עַד חִשַּׁבְתִּימוֹ כְּצָרוֹת. 2, 90: Und ich vergleiche sie einem Garten, welcher blüht. וָאֶחְשׁוֹב אוֹתָם כְּגַן פָּרַח (90a liest H ארוה צמאי על). 9, 73: Und sie hält alles für eine Schleuder. וְחָשְׁבָה כֹּל כְּמַרְגֵּמַת צְרוֹר. An der zuerst angeführten Stelle liest M allerdings לְ für כְּ, hat also die biblische Konstruktion, und dies hat Lewenstein p. 50 stillschweigend in den Text gesetzt. Da aber כְּ auch sonst ohne Variante gebraucht wird, ist כְּ auch 1, 297 beizubehalten, in H fehlen die Verse 297—298.

Mit doppeltem Accusativ wird das Wort gebraucht 8, 96: Könige halten in der Grösse ihrer Macht ihre Seele für Berge und für Säulen auf der Erde. (H sucht wenigstens den ersten Teil des Verses der gewöhnlichen Konstruction

anzupassen und liest כהרים für הֲרָרִים, ausserdem עצמם für נַפְשָׁם. M liest wie G, hat 97 mit H richtig חוֹפְכָם). 9, 23: Und halte die Nächte für schwanger: וְהַלֵּילוֹת חֲשׁוֹב הָרוֹת. Auch das Pi'êl wird in gleicher Bedeutung mit doppeltem Accusativ gebraucht, so 8, 62 vgl. darüber p. 313 unter חשב.

יחל 7, 33: Ich erwarte das Heraufsteigen der Morgenröte. אוֹחִיל עֲלוֹת שַׁחַר. Zu den Lesarten vgl. p. 147 unter פְּרוּד. 8, 113: Soll er noch auf Gutes warten? הֲיוֹחִיל טוֹב. Zu den Lesarten vgl. p. 320. unter לְמִי. Übrigens findet sich 8, 115 auch die biblische Konstruktion mit לְ.

יעד 1, 40: Bestelle sie. יַעַד לָהֶם.

כרע 1, 260: Vor dir beugen sich Griechen. נֶגְדְּךָ יִכְרְעוּ יְוָנִים. Biblisch wird das Wort mit לְ, לְנֶגֶד, לִפְנֵי verbunden. Zu den Versen vgl. Lewenstein p. 45 f. Wegen dieser Konstruktion will er den Vers streichen.

לבש 10, 72: Und dann ziehe dir gewirkte Gewänder an. וְאָז תִּלְבַּשׁ לְךָ בִּגְדֵי שְׂרָד. Vers 71 lesen M und H בִּינָה für הַבִּין.

לוה mit Acc. der Sache und לְ der Person: 8, 74: Jedermann, der den Armen seine Habe austeilt, leiht es nur Gott. לָאֵל רַק יַלְוֶנּוּ. 8, [144]: אִם לְאֵל תַּלְוֵהוּ wenn du es Gott leihst. M hat [143] die Verschreibung וכל für וְאִם, [144] תלוהן für תַּלְוֵהוּ. H bietet dagegen zwei andere Verse allerdings desselben Sinnes:

[143] וְכָל הוֹנְךָ אֲשֶׁר גָּדֵל תְּבוּסַת יוֹם יְהִי שֶׁמֶץ
[144] וְאִם לָאֵל תְּלַוֶּנּוּ וְלֹא יִהְיֶה לְךָ שֶׁמֶץ

Die Fassung von G und M ist vorzuziehen, schon wegen des sonst nicht vorkommenden Pi'êls von לוה.

מחה 10, 60: Er streicht vorüber an der Wohnung des Verstandes. לְבֵית שֵׂכֶל מָחָה. H liest 59 ושמם für וּשְׁמוֹ, 60 ריעיו für דֵּעוֹ, beides nur Schreibfehler.

מלא Vorrede, 11: Ihre Reihen sind angefüllt mit Steinen

der Lobpreisungen. מְלֵאִים בְּאַבְנֵי שְׁבָחוֹת (zu den Lesarten vgl. Lewenstein p. 34 Note 5). Biblisch hat nur das Pi'êl בְּ. 1, 110 fehlt vor dem folgenden Infinitiv לְ, obwohl Esth. 7, 5, das Vorbild unserer Stelle, לְ hat.

מרץ 1, 230: Wie stachelst du an (= bringst du zum Wachsen) den Baum der Erkenntnis. מַה תַּמְרִיץ בְּעֵץ דַּעַת.

נוד 7, 35: Über die Trennung trauert mein Herz. עַל מִפְרָד . . . לִבִּי יָנוּד. Zu den Lesarten vgl. p. 144 unter מִפְרָד.

נוק 2, [64]: Mütter, welche Töchter säugen. אִמּוֹת מְנִיקוֹת לְבָנוֹת.

נצל Vorrede, 17: Er rettet die Wankenden. מַצִּיל לְמָטִים.

נתן 8, 132: Wie thöricht sind die Menschen, welche den Reichtum als ihren Zufluchtsort betrachten. נָתְנוּ בְהוֹן צוּרָם. Doch findet sich auch die biblische Konstruktion mit zwei Accusativen s. Bsp. 10, 27.

סבב 8, 143: Der Sorglose glaubt, dass er mit klugen Massregeln seine Seele umgeben kann. בְּתַחְבּוּלוֹת סָבַב לְנַפְשׁוֹ. Neben dieser Konstruktion mit לְ der Person und בְּ des Mittels kommt auch die vor mit לְ der Person und dem Accusativ 9, 20: Wenn mich die Sünde mit Verbannung umgiebt. אִם לִי סָבַב עָוֹן גָּלוּת. Vgl. p. 314 unter סבב.

עטה 8, 41: Er hüllt um sich Byssus und Linnen. וַיַּעֲטֶה לוֹ חוּר וְשֵׁשׁ. Die Hinzufügung der Person mit לְ ist nicht biblisch. In dem zugehörigen Vers 42 hat M den Schreibfehler מִשְׁבְּצוֹת für מוֹשְׁבוֹת, H liest יום זכרה יגור לבד, G bietet das Richtige.

עתד 5, 10: Und du bist bestimmt zum Grabe. וְהִתְעַתֵּד לְךָ אֶל גַּל. Dieser unpersönliche Gebrauch des Wortes ist nicht biblisch.

קרה 5, 85: Welcher trifft auf die Zeit des Greisenalters. אֲשֶׁר יִקְרֶה בְּעֵת זֹקֶן. Über die Lesarten vgl. Lewenstein p. 25.

רעע 10, 40: Gegen jeden Bösen handelt er mit ihm

böse. אֶל כָּל רַע בּוֹ יָרוֹעַ. M liest gegen G und H ובצוף חכו für וּבְרוֹק שִׁנָּיו und das hier sinnlose ריע für כָּל רַע.

שׁטם 1, 15 in G mit לְ verbunden, es ist aber אותו zu lesen vgl. p. 151 unter שִׂטְמָה.

שׁוה 8, 25: Der Mann, dem Silberschätze sind, gleicht dem Manne, dem gar kein Raub ist. שָׁוָה אֱנוֹשׁ . . . . אֶל אִישׁ. Mit M und H ist des Versmasses wegen לְבַד hinter לוֹ einzuschieben. Vers 26 scheinen die Schreiber von M und H קוֹרֵא = treffend, begegnend nicht verstanden zu haben, H verändert deswegen רוֹדָה in לְרְדוֹת, M liest הנה ביום ירד שאולה אל ימשול בכל קנין וכל בצע. Beide Lesarten erklären sich aus G, nur wird mit M und H וְכָל בָּצַע für והון בצע zu lesen sein.

שׁוט 9, 22: Durchschweife das Ende der Welt. שׁוֹטֵט קְצַת עוֹלָם.

שׁיר 2, 84: Schau, wie lieblich ist die Gazelle, welche zur Harfe singt (auf der Harfe spielt). תְּשׁוֹרֵר עֲלֵי כִנּוֹר. Vers 85 haben M und H das ihnen auffällige auf ein Feminin bezügliche יְסַפְּרוּ in תספרנה verändert, ausserdem bietet M זכרך für das richtige יָפְיָהּ. 2, [96]: Wenn sie zur Handpauke singt (auf der Handpauke spielt). בְּתוֹף. M hat den Schreibfehler לְחִצִּים für כְּחִצִּים. Die Präpositionen עַל und בְּ bei שׁיר sind biblisch, sie haben aber einen ganz andern Sinn.

שׁכב 1, 192: Er besiegt die Wolke. לְעָב מַשְׁכִּיב. Vgl. p. 145. unter נִיב.

תאב 9, 50: Zu begehren einen Bissen Brot. תְּאַב אֶל פַּת. Da hier תאב mit אֶל construiert wird, ist auch 4, 84 mit M und H zu lesen תְּאַב לְבָבִי אֶל חֲלֵב für G אֶת. 84b bietet M חכו היות für G und H רְקוֹ יְהִי.

Wiederholt findet sich bei demselben Verbum ein Wechsel der Präpositionen, und zwar in allen drei Handschriften übereinstimmend. So wechseln im selben Verse לְ und אֶל Vorrede, 4. לְ und עַל 7, 62. Einige Male haben

M und H dieselbe Präposition, wo G zwei verschiedene bietet, so G 1, 97: עַל und אֶל, M und H nur עַל, so G 9, 4: בְּ und לְ, M und H nur בְּ. Der Wechsel der Präposition dürfte das richtige sein; wo das Versmass es erlaubte, scheinen die Schreiber von M und H die Gleichmässigkeit hergestellt zu haben.

Folgende Berichtigungen stellt mir Herr Rabbiner Dr. Brody-Nachod gütigst zur Verfügung:

p. 137. אָמוֹן. Es ist nach Deut. 32, 20: אֵמוּן zu lesen.

p. 139. טָבְחָה. Es ist nach Jer. 12, 3: טִבְחָה zu lesen.

p. 140. טָלֶא. Es ist טָלֶה zu lesen. Gemeint ist das Sternbild des Widders, dessen Herrschaft auf den Monat Nisan, also zu Anfang des Frühlings fällt, vgl. das Buch Jezirah, Kap. V, Abschnitt VII (ed. Goldschmidt p. 66). Jehuda ha-Levi, Kosari IV 29.

p. 150. קוֹמָה besser: schlankes Mädchen, nach Jes. 37, 24. Hohesl. 7, 8.

p. 151. שָׁעָה. Der Wortschlüssel hat Recht: Der Brief blendet das Auge des Neidischen, des Missgönners. חָמַד gebrauchen die hebräischen Dichter seit Samuel ha-Nagid (ed. Harkavy p. 9 No. 10 Vers 4) in der Bedeutung: beneiden, ein Arabismus. Im Taršîš Einleitung, 9. 4, 10. 7, 56. 10, 46. vielleicht auch 1, 114.

Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen.

Von Prof. Dr. **Adolf Büchler** in Wien.

(Fortsetzung statt Schluss.)

II. Klangbecken und Trompeten im Orchester des Chronisten.

Laut II Chron. 29, 25 bestand das levitische Orchester aus Cymbeln, Harfen und Cithern, die in Vers 26 als die Instrumente Davids bezeichnet werden, und denen sich nach Angabe der letztgenannten Stelle die Trompeten der Priester zugesellten. Die Zahl der einzelnen Instrumente im Orchester ist nicht angegeben; doch nennt I Chron. 15, 19—24 bei der Überführung der Bundeslade unter David 3 Cymbeln, 8 Harfen, 6 Cithern und 7 Trompeten neben einander, dagegen Nehem. 12, 41 bei der Einweihung der Mauer Jerusalems 7 Trompeten neben 8 Gruppen von levitischen Musikern (12, 36, vgl. Bertheau), deren Grösse allerdings unbestimmt ist. Der Chronist zählt die verschiedenen Instrumente gewöhnlich in der Weise auf, dass Trompeten und Cymbeln gleichsam als zusammengehörig neben einander stehen, worauf dann Harfen und Cithern, als die zweite Gruppe bildend, folgen. So zum Beispiel I Chron. 15, 28[1] ובחצוצרות ובמצלתים משמיעים בנבלים וכנורות 16, 42 ועמהם הימן

[1] Der erste Theil des Verses, der für die Frage der Zusammensetzung des Orchesters hier unberücksichtigt bleibt, ist, wie ich bereits oben (Seite 104) ausgeführt habe, gedankenlos durch die im Texte mitgeteilten Worte ergänzt worden; daher kann die Angabe des Chronisten nur im Zusatze gefunden werden.

וידותון חצוצרות ובמצלתים למשמיעים וכלי שיר[1] האלהים, II Chron. 5, 13 וכהרים קול בחצוצרות ובמצלתים ובכלי השיר. Trompete und Cymbel scheinen ganz unzertrennlich zu sein, denn der Chronist (I, 13, 8) fügt zu den aus II Sam. 6, 5 herübergenommenen Instrumenten, deren letztes מצלתים ist, חצוצרות hinzu. In der Reihe der levitischen Instrumente selbst steht die Cymbel an erster Stelle, so in Nehem. 12, 27, I Chron. 15, 9. 28; 16, 42; 25, 6; II Chron. 5, 12. 13, oder auch an letzter, so in I Chron. 15, 16; 16, 5; 25, 1, an den beiden ersten Stellen vielleicht wegen der die Cymbel allein betreffenden, deren Verwendung bezeichnenden Erklärung; aber niemals treffen wir sie zwischen Cither und Harfe an, woraus allein schon ihre Sonderstellung im Orchester sich erkennen lässt. Dieselbe wird auch daraus, dass jene einigemal aus der Reihe der כלי שיר ausgenommen, wie auch aus ihrer Bestimmung deutlich. Denn I Chron. 15, 19 sagt von ihr והמשוררים הימן אסף ואיתן במצלתים נחשת להשמיע, 16, 5 בכלי נבלים וכנורות ואסף במצלתים משמיע, 15, 16 המשוררים בכלי שיר נבלים וכנורות מצלתים משמיעים להרים בקול לשמחה, 16, 42 ועמהם הימן וידותון חצוצרות ומצלתים למשמיעים וכלי שיר האלהים, 15, 28 בחצוצרות ובמצלתים משמיעים בנבלים וכנורות. Aus dem Zusammenhange, in dem das Subject des Verbums השמיע bald die Cymbel selbst, bald wieder der Musiker ist, lässt sich schliessen, dass das Objekt hierzu, nämlich קול, zu ergänzen ist (vgl. Bertheau), und wir sehen, dass die Cymbel, wie auch ihre Zusammenstellung mit den Trompeten zeigt, einen in die Ferne dringenden, mehr lärmenden, als angenehmen Klang vernehmen lassen sollte, was ja in der Beschaffenheit des Instrumentes selbst liegt.[2]

---

[1] כלי שיר bedeuten hier die Cither und die Harfe; dagegen ist in II Chron. 5, 13 und 7, 6 auch die Cymbel darunter zu verstehen.

[2] In Psalm 150, 5 הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה, wo צלצלים wahrscheinlich mit מצלתים identisch sind, werden diese durch das, dem

Die die musikalischen Instrumente handhabenden Leviten werden immer als משוררים bezeichnet, was man gewöhnlich mit Sänger übersetzt, obgleich an allen Stellen der Chronik und der Bücher Esra und Nehemia, die über die Stellung der für Sänger erklärten Leviten irgend welche Auskunft geben, fast ausschliesslich von den Instrumenten und nicht vom Gesange die Rede ist. So zum Beispiel in I Chron. 15, 16: ויאמר דויד לשרי הלוים להעמיד את אחיהם המשוררים בכלי שיר נבלים וכנורות ומצלתים משמיעים להרים בקול לשמחה, wo als die Hauptsache nur die כלי שיר erscheinen (ebenso II Chron. 23, 13); und als daselbst in Vers 19—21 die einzelnen Gruppen des Orchesters näher bestimmt werden, sind es במצלתים נחשת להשמיע, dann בנבלים על עלמות und בכנורות על השמינית לנצח, aber des Gesanges geschieht keine Erwähnung. In II Chron. 5, 13 ויהי למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד sind die משוררים neben den מחצצרים genannt, so dass in den ersten kaum Sänger gesehen werden können. Nimmt man zu diesen Erwägungen hinzu, dass die Wurzel שיר zur Bezeichnung des Singens regelmässig im Qal gebraucht wird und dass auch die Berufssänger in II Sam.

---

von Cymbeln gebrauchten Verbum השמיע entsprechende שֶׁמַע näher bestimmt, also als weittönend bezeichnet; dann auch durch תרועה, ein Wort, das sonst zur Trompete, oder richtiger zum Schôfar gehört, aber wegen des lärmenden Schalles der Cymbel auch mit dieser verbunden werden kann. Auch hierin äussert sich die Verwandtschaft zwischen Trompete und Cymbel. Andererseits finden wir השמיע von der Trompete in Sirach 50, 16a ויריעו וישמיעו קול אדיר; umgekehrt wird להזכיר, das nach Num. 10, 9, 10 und Sirach 50, 16a ויריעו וישמיעו קול אדיר להזכיר ולהודות von der Trompete gebraucht wird, in I Chron. 16, 4 in der Verbindung להזכיר ולהודות ולהלל auf die levitische Tempelmusik bezogen. Der Chronist mag, wie wir es bereits bei andern, dem Dienste der Priester entlehnten Ausdrücken, wie שָׁרֵת, מלאכה, עבודה beobachtet haben, auch hier absichtlich sich eines für priesterliche Culthandlungen geprägten Ausdruckes bedient haben, um hierdurch die gleiche Bedeutung der von ihm wiederholt betonten Musik der Leviten mit der priesterlichen Trompete hervorzukehren. Siehe weiter dasselbe bei להרים בקול.

19, 36 שרים ושרות (Eccles. 2, 8) und auch die mit Musikbegleitung singenden in Psalm 68, 26 קדמו שרים אחרי נוגנים בתוך עלמות תופפות. (vgl. Psalm 87, 7) so heissen, so wird man in der Form משורר, die nur dem Chronisten eigen ist, etwas von שָׁר Verschiedenes suchen, oder zu mindestens zugeben müssen, dass die aus den obigen Stellen sich ergebende Bedeutung, die die Musik in den Vordergrund rückt, möglich ist. Als Beweis dafür, dass auch in der Wurzel selbst die Musik enthalten ist, kann כלי שיר (Amos 6, 5, Nehem. 12, 36, II Chron. 23, 13; 34, 12; vgl. Psalm 71, 22, I Chron. 16, 5, Sirach 39, 15c.) angeführt werden. Es ist hiefür noch zu beachten, dass laut I Chron. 23, 5: וארבעת אלפים מהללים ליי בכלים אשר עשיתי להלל[1] die Instrumente es sind, mit deren Tönen Gott gepriesen wird, und in I Chron. 15, 16 בכלי שיר נבלים וכנורות ומצלתים משמיעים להרים בקול לשמחה der קול gleichfalls auf die Musik zu beziehen ist (vgl. II Chron. 5, 13). Und gerade die Thatsache, dass הלל sonst den Vortrag der von Musik begleiteten Psalmen bezeichnet, kann als sicherer Beleg dafür dienen, dass משורר in erster Reihe den Musiker kennzeichnet. So in II Chron. 5, 13 וכהרים קול בחצוצרות ובמצלתים ובכלי השיר ובהלל יי, wo die vollständige Aufzählung aller Instrumente, und in II Chron. ויאמר יחזקיהו המלך והשרים 29, 30 ללוים להלל ליי בדברי דויד ואסף החוזה, wo דברי es unzweifelhaft macht, dass vom Gesange der Psalmen die Rede ist. (Vgl. noch I Chron. 23, 5. 30; II Chron. 7, 6; 8, 14; 20, 21, 19; 23, 13; 31, 2; Esra 3, 10). Einigemal steht neben להלל auch noch להודות, so in Esra 3, 11 ויענו בהלל ובהודות, das laut dem ersten Gesang bezeichnet (vgl. I Chron. 25, 3; II Chron. 5, 13; Nehem. 12, 24, 46), und auch הודות allein in I Chron. 16, 9, dessen Grundbedeutung in dem als Refrain

[1] Vgl. auch להלל in II Chron. 8, 14, wo der ganze Vortrag der Leviten mit diesem Worte bezeichnet wird.

zu denkenden Satze הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו (II Chron. 7, 3. 6; 5, 13; Esra 3, 11; I Makkab. 4, 55. 24) zu suchen ist.

Auf Grund dieser Wahrnehmungen können wir in dem Berichte II Chron. 29, 25—30 die Urheberschaft des Chronisten in Vers 25 ויעמד את הלוים בית יי במצלתים בנבלים ובכנורות במצות דויד וגד חוזה המלך ונתן הנביא כי ביד יי המצוה ביד נביאיו deutlich erkennen, da die Zusammenstellung der musikalischen Instrumente und der Hinweis auf David, zu denen hier noch die Bemerkung hinzutritt, dass die Tempelmusik auch von den Propheten auf Geheiss Gottes organisiert wurde, ihm eigen sind. Dasselbe gilt von Vers 26, von ועל ידי דויד מלך ישראל in Vers 27[b], von להלל ליי בדברי דויד ואסף החוזה in Vers 30. Zeigen diese Ausdrücke auch geringfügige Abweichungen von den oben behandelten stereotypen Wendungen, so haben sie in II Chron. 35, 15 והמשוררים בני אסף על מעמדם כמצות דויד ואסף והימן וידותון חוזה המלך eine Parallele; nur dass hier statt der ersten Sängerhäupter die unter David wirkenden Propheten genannt sind, was allerdings beachtenswerth ist. Grössere Verschiedenheit bietet dagegen Vers 27 ובעת החל העולה החל שיר יי והחצוצרות ועל ידי כלי דויד מלך ישראל gegenüber den Bezeichnungen des Chronisten für die verschiedenen Teile des Orchesters dar. Denn שיר יי neben den Trompeten scheint die Musik und nicht den Gesang zu bedeuten, und da wird das nur ohnehin schwer verständliche על ידי כלי דויד ganz überflüssig. Nun kommt noch וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצוצרות מחצצרים in Vers 28 hinzu, wo wieder שיר neben den Trompeten steht und die früher genannten Instrumente Davids in der That nicht mehr vorkommen. Dem Chronisten völlig fremd ist auch der Gebrauch von משורר als Prädikat des שיר und מחצצרים als das der חצוצרות und wenn er auch an I Chron. 23, 5 בכלים אשר עשיתי להלל eine Parallele haben dürfte, so können beide doch nicht zusammengestellt werden.

Vereinzelt steht auch ויהללו עד לשמחה in Vers 30, und auch der Satz, der hierauf folgt, entbehrt nicht der Schwierigkeit, insofern das Subjekt von ויקדו וישתחוו nicht das von ויהללו zu sein scheint, da dieses Wort die Ausführung des Auftrages von Seiten der Leviten meldet. Alle diese Wahrnehmungen weisen auf die Zusammengesetztheit des Berichtes hin, und nur die Scheidung der Zusätze des Chronisten von den ursprünglichen Meldungen kann hier Klarheit schaffen. So ist, wie schon oben angedeutet, vor Allem ועל ידי כלי דויד מלך ישראל (Vers 27) auszusondern; dann ויהללו auf dieselbe Person zu beziehen, die in ויקדו gemeint ist, nämlich auf das Volk, woraus sich von selbst ללוים als Zusatz des Chronisten erkennen lässt, der die Aufforderung des Königs, Gott zu loben, unmöglich an Andere, als die Leviten ergehen lassen konnte. Es ist dieselbe Erscheinung, wie in II Chron. 30, 21 . . ויעשו בני ישראל את חג המצות . . בשמחה גדולה ומהללים ליי יום ביום הלוים והכהנים בכלי עוז ליי wo von dem Volke erzählt wird, dass es seiner Festfreude im Preisen Gottes in Begleitung von Instrumenten Ausdruck gab, der Chronist aber die Leviten und Priester einfügte. Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht auch Esra 3, 11 וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל ליי על הוסד בית יי wo ebenfalls das Volk Gott preist und zur Bezeichnung dieser seiner Handlung das Verbum הלל gebraucht wird.[1] Auch עד לשמחה wird hierdurch verständlich, denn sowohl in II Chron. 30, 21, als auch in Esra 3, 11 (vgl. ורבים

---

[1] So auch in I Chron. 16, 36 ויאמרו כל העם אמן והלל ליי (vgl. Psalm 106, 48) und Nehem. 5, 13 ויאמרו כל הקהל אמן ויהללו את יי. In Esra 3, 12 drückt ורבים בתרועה בשמחה להרים קול vielleicht dasselbe aus, was in Vers 11 בהלל ליי; dieses Wortpaar findet sich auch in I Chron. 15, 16 להרים בקול לשמחה von der levitischen Musik, wo es dem gebräuchlichern להלל entspricht. Wir sehen hieraus, dass der Chronist den feststehenden Ausdruck in den Dienst seiner Auffassung stellt, wie oben Seite 330, Note 2. Soll es etwa in II Chron. 23, 13 ומריעים להלל heissen?

בתרועה בשמחה להרים קול) tritt das Lobpreisen Gottes in Verbindung mit שמחה auf. Hierfür ist noch auf II Chron. 23, 18: וישם יהוידע פקדות בית יי ביד הכהנים הלוים אשר חלק דויד על בית יי להעלות עלות יי hinzuweisen, wo nur von ככתוב בתורת משה בשמחה ובשיר על ידי דויד Priestern als den die Opfer auf dem Altare darbringenden die Rede sein kann und שמחה die Freude des im Tempel anwesenden Volkes bedeutet, על ידי דויד aber Zusatz des Chronisten zu dem der Vorlage angehörenden שיר ist. Da nun der Inhalt des Volks-הלל in II Chron. 5, 13 und 7, 3 durch כי טוב כי לעולם חסדו näher bezeichnet wird, andererseits aber dem mit Freude verbundenen הלל ליי (Esra 3, 11) בשמחה ובשיר entspricht, so scheint mir unter שיר, das in II Chron. 29, 27 שיר יי heisst, das הלל des Volkes verstanden zu sein. Wir hätten somit bei dem Opfer שיר יי והחצוצרות, beides im Volke, genau so, wie in II Reg. 11, 14 וכל עם הארץ שמח ותוקע בחצוצרות, und noch keine Spur von dem levitischen Gesange, wie der Chronist ihn beschreibt, und auch nicht von dem aus priesterlichen Trompeten und levitischen Instrumenten bestehenden Orchester. Beides gehört noch in unentwickelter Einfachheit dem Volke an, obwohl Vers 28 וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצוצרות מחצצרים der die Gleichzeitigkeit der drei Handlungen vorauszusetzen scheint, wie auch die unpersönliche Form in den beiden letzten Sätzen schon eine gesonderte Gruppe von Sängern und Trompetern innerhalb des zum Feste versammelten Volkes nahezulegen scheint. Waren es etwa Priester?

Die Proskynese, von der in den vier Versen des Berichtes dreimal die Rede ist, bietet erhebliche Schwierigkeiten dar. Denn laut Vers 27 fällt das Volk, wie die Form משתחוים besagt, während der Darbringung der Opferstücke auf dem Altare wiederholt nieder; zum Schlusse der Opferhandlung kniete der König und sein Gefolge nieder und betete an,

und als nachher auf die Aufforderung des Königs und der Fürsten das Volk abermals Gott preist, neigt es sich wieder und betet abermals an. Da ist die Meldung in I Makkab. 4, 54 besonders zu beachten; es heisst dort: „Als der Tempel mit Lobgesängen und mit Zithern und Harfen und Cymbelspiel eingeweiht wurde, fiel das ganze Volk auf's Angesicht nieder und sie beteten an und priesen gegen Himmel, der ihnen Heil verliehen hatte.“ Hier ist wohl die in den Zusätzen des Chronisten beschriebene Musik und der Gesang der Leviten, — wenn auch diese nicht erwähnt sind, — an Stelle des in II Chron. 29, 27 genannten שיר getreten, aber die Proskynese ist auch da mit der Musik und dem Gesange in Verbindung gebracht; es scheint somit in diesem Punkte keine Veränderung eingetreten zu sein. Die Gelegenheit, welche diese Meldung beschreibt, ist die Einweihung des Tempels durch die Makkabäer. Ähnliches berichtet von der Tempelweihe Salomo's II Chron. 7, 3: „Alle Söhne Israels sahen das Herabfahren des Feuers und der Herrlichkeit Gottes auf das Haus und beugten sich, das Angesicht zur Erde, auf das Pflaster nieder und beteten an, indem sie Gott dankten, dass er gütig, dass auf ewig seine Gnade währt.“ Da sich der Ausdruck הודות als Bezeichnung für das Gebet des Volkes beim Chronisten nirgends findet, bei ihm vielmehr stets für den Gesang der Leviten gebraucht wird, während die Betheiligung des Volkes am Gottesdienste völlig unberücksichtigt bleibt, so folgt schon hieraus, dass II Chron. 7, 3 aus der Vorlage des Chronisten geschöpft ist. Dafür spricht auch der Doppelbericht über das Erscheinen der Herrlichkeit Gottes auf dem Tempel, welches die Priester am Eintreten ins Heiligthum hindert, in 7, 2—3 und 6, 14, der sich nur dadurch erklärt, dass dem Chronisten ausser I Reg. 8 auch eine kurze Beschreibung der Tempelweihe Salomo's vorlag, die er wegen des ihn ansprechenden

Wunders gleichfalls verwerthete und, statt sie in die aus I Reg. 8 entlehnte zu verweben, an Stelle von I Reg. 8, 55—61 setzte und hierdurch den Eindruck hervorrief, als ob es sich um eine zweite göttliche Erscheinung handelte. Das himmlische Feuer findet sich auch in I Chron. 21, 29, in dem ebenfalls aus der Vorlage geschöpften Berichte vom ersten Opfer Davids in Jerusalem. Verschieden hiervon ist der Vorgang bei der Grundsteinlegung des zweiten Tempels in Esra 3, 11 ויענו בהלל ובהודות ליי כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל ליי על הוסד בית יי denn auf den Gesang der Leviten[1] folgt nicht, wie in I Makkab. 4 und II Chron. 29, 28, die Proskynese des Volkes, sondern dessen Jubelgeschrei und Lobpreisen Gottes. Man gewinnt hieraus den Eindruck, dass die Proskynese nur innerhalb des Tempels und im Zusammenhange mit dem Opferdienste stattfand, während das Jubelgeschrei nichts mit diesem zu thun hat. Und so finden wir sie in der That in Lev. 9, 23—24, bei der Einweihung des Zeltheiligthums, als das himmlische Feuer auf den Altar niederfuhr und die Opfer verzehrte, וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם wo beachtenswerther Weise dem Niederfallen Jubelgeschrei, aber durch רנן ausgedrückt, vorausgeht (vgl. den Parallelismus in Psalm 95, 1); und in I Reg. 18, 39 beim Opfer des Propheten Elias am Karmel gleichfalls beim Erscheinen des göttlichen Feuers. Nun finden wir in I Chron. 29, 20, im Berichte der Vorlage des Chronisten über eine von David einberufene Versammlung des ganzen Volkes, dass dieser sie zum Schlusse seiner Rede auffordert, Gott zu preisen, worauf die ganze Versammlung Gott pries und sich beugte und vor Gott und dem Könige niederfiel. Da

[1] Die erste Hälfte des Satzes gehört, wie Vers 10b, dem Chronisten, der die Leviten allein singen und ihren Gesang, wie in II Clron. 5, 13 und 7, 6, aus הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו bestehen lässt.

in demselben Zusammenhange kein Opfer erwähnt wird, ergiebt sich, dass die Proskynese auch ohne Opfer zur Anbetung Gottes und feierlichen Danksagung gehört. In dieser Bedeutung sehen wir sie in Nehem. 8, 6, in der Schilderung von der Thoravorlesung Esra's; als dieser das Gesetzbuch öffnet, erhebt sich das ganze Volk und „als er den Ewigen, den grossen Gott pries, antwortete das ganze Volk: Amen, Amen, mit Aufhebung der Hände, und sie neigten sich und warfen sich nieder." Vergleicht man hiermit Nehem. 5, 13, wo Nehemias das Volk beschwört, ויאמרו כל הקהל אמן ויהללו את יי und dieses mit Amen antwortete und Gott pries, somit statt der auf das Amen folgende Proskynese das Lobpreisen Gottes erscheint, so denkt man augenblicklich an Esra 3, 11, wo die Proskynese ebenfalls fehlt und durch הלל ליי ersetzt wird, und wo auch, wie hier, der eigentlich religiöse Charakter der ganzen Handlung, die die Proskynese zur Folge hat, nicht vorhanden ist. Und so verhält es sich auch mit I Chron. 16, 36, wo wir nach der Lobpreisung Gottes genau so, wie in Nehem. 8, 6, das Amen des Volkes und die Proskynese erwarten, wo aber nur das erste sich findet und statt der zweiten הלל ליי gemeldet wird. Oder sollte aus diesem Sachverhalte vielmehr geschlossen werden müssen, dass in הלל ליי auch das Niederfallen mitverstanden ist, wie diese beiden in II Chron. 29, 30 neben einander genannt sind?[1] || Wir finden

[1] In I Chron. 29, 20 fordert David das Volk auf ברכו את יי אלהיכם, hier Hiskia להלל ליי; dort folgt das Volk der Aufforderung, preist Gott und fällt nieder, um Gott anzubeten, hier heisst es entsprechend ויהללו עד לשמחה ויקדו וישתחוו und in beiden Fällen folgen Freudenopfer auf die Anbetung; sollte demnach nicht הללו und ברכו identisch sein? Wohl mag in der Anwendung ein Unterschied vorhanden sein, indem הלל nur in Verbindung mit Opfern und mit Opfergesang, ברך auch ohne dieselben erfolgt (vgl. dagegen Sirach 50, 22 und Nehem. 5, 13), dem Inhalte nach scheinen sie mir kaum verschieden.

die Proskynese auch bei Fastenversammlungen, wofür wieder I Makkab. 4, 39 anzuführen ist: „Sie zerrissen ihre Kleider und stellten eine grosse Klage an, streuten Asche auf ihr Haupt und fielen auf's Antlitz zur Erde und trompeteten mit den Lärmtrompeten und schrien zum Himmel" (vgl. 3, 49—54). Dann Nehem. 9, 3 ורביעית מתודים ומשתחוים לײ אלהיהם, wo, wie bei den Freudenopfern, drei Momente zu beachten sind: das Schreien, das dem Jubel, die Trompete, die der Musik entspricht, und die Proskynese, die beiden gemeinsam ist. Bei dem Opfer geht, wie II Chron. 29, 27 zeigt, der Gesang des Volkes und der Trompetenschall voran, dann folgt die Proskynese — mit den Lobpreisungen —, während derer der Trompetenschall anhält. Anders gestaltet sich dieses Verhältniss bei dem Chronisten, bei dem an Stelle des Gesanges der Versammlung die Instrumente der Leviten, und an die der Trompeten die Trompeten der Priester getreten sind, sodass er in II Chron. 5, 13 nur von einem Zusammenwirken aller Instrumente spricht, ohne des Volkes überhaupt zu gedenken. Vergleicht man hiermit Sirach 50, 17, wo nach den beim Opfer erfolgten Trompetenstössen כל בשר יחדיו נמהרו. ויפלו על פניהם ארצה. להשתחוות לפני עליון. לפני קדוש ישראל. ויתן השיר קולו. על המון העריבו רנן. וירונו כל עם הארץ. בתפלה לפני רחום. das Volk niederfällt, um anzubeten, dann die Musik beginnt und weiter spielt, während das Volk betet, so sehen wir, dass diese Schilderung weder mit der Vorlage des Chronisten, noch mit diesem übereinstimmt, da diese beiden alle Instrumente gleichzeitig spielen lassen, während Sirach den Trompetenschall von der levitischen Musik trennt und zwischen beide die Proskynese des Volkes einfügt. Es müsste denn angenommen werden, dass auch er die Trompeten und die Musik gleichzeitig beginnen und das Niederfallen im Augenblick ihres Ertönens erfolgen lässt, und nur nach einander beschrieben hat, was neben einander vor

sich ging. Da jedoch auch die Mischna, auf die wir bald zu sprechen kommen, die Trompete gesondert wirken lässt, so scheint diese Annahme nicht wahrscheinlich.

Was die in II Chron. 29, 30 erwähnte zweite Proskynese des Volkes betrifft, so schliesst sie sich, wie wir bereits erwähnt haben, an das Hallel desselben an und bildet den Abschluss des Opferdienstes. Weder die Mischna, noch Sirach erwähnen etwas, diesem Entsprechendes, da beide von dem levitischen Gesange als dem letzten Punkte des Opferdienstes sprechen; Sirach, indem er den Hohenpriester unmittelbar nach demselben den Altar verlassen lässt, die Mischna, indem sie ihre Schilderung des Morgenopfers mit der Mittheilung der Wochentagspsalmen beschliesst. Wohl spricht Sirach noch von einer zweiten Proskynese des versammelten Volkes, die nach vollendetem Altardienste und zwar nach dem vom Hohenpriester gesprochenen Segen erfolgt: אז ירד ונשא ידיו. על כל קהל ישראל. וברכת יי בשפתיו. ובשם יי התפאר. וישנו לנפול שנית. העם כולו מפניו. Jacob (in dieser Zeitschrift XVI, 149) glaubt, es sei hier nicht der sonst bekannte Priestersegen gemeint, sondern ein anderer, der nach vollendetem Opfer vom Priester über das Volk gesprochen wird, und für den Lev. 9, 22. 23 die Grundstelle ist. Was wir über den Priestersegen und seine Stellung innerhalb des Opferdienstes wissen, ist sehr gering. Nach der Mischna (Tamid VII, 4) versammelten sich alle dienstthuenden Priester, nachdem Alles bis auf das Auflegen der Opferstücke auf den Altar und die Weinspende besorgt war, auf den Stufen des Vorhofes zum eigentlichen Tempel und segneten das Volk. Auch der Hohepriester stand, wenn er den Segen sprechen wollte, in der Reihe der übrigen Priester, wie der Priester Tarphon aus eigener Anschauung berichtet (jer. Joma III, 40[d] unten; b. Kiddus. 71[a]). Aber diese Angaben beziehen sich auf den Opfer-

dienst der letzten Jahrzehnte vor der Zerstörung und berechtigen nicht dazu, in den Abweichungen älterer Beschreibungen Widersprüche zu sehen. Ferner ist an die oft betonte Thatsache zu erinnern, dass in den geschichtlichen Büchern der Bibel der Priestersegen durch den des Königs vertreten wird; daher die Meldung in I Chron. 16, 2: ויכל דויד מהעלות העולה והשלמים ויברך העם בשם יי, die aus II Sam. 6, 18 herübergenommen ist, nicht etwa als Segen des Königs neben dem des Priesters, sondern als der einzige in Verbindung mit dem Opferdienste aufzufassen ist. Hieraus ergiebt sich aber, dass der Segen nach vollendetem Opfer ertheilt wurde.[1] Wenn wir sonach dasselbe bei Sirach 50, 20 lesen, so beweist es nur, dass noch zu seiner Zeit der Brauch bestand, den Segen, der längst zum Priestersegen geworden war, am Schlusse der Opferhandlungen zu ertheilen. Auffallend könnte nur erscheinen, dass der Hohepriester allein segnet; aber es ist nicht unwahrscheinlich,

[1] In II Sam. 6, 18 ist hiermit die ganze Handlung der Überführung der Bundeslade abgeschlossen und es folgt nur noch die Vertheilung von Speisen unter das Volk. In I Chron. 16, 4—42, welches Stück zwischen II Sam. 6, 19[a] und 19[b] eingeschaltet ist, sind dagegen noch die auf die Musik der Leviten bezüglichen Anordnungen Davids mitgetheilt, so dass man sieht, die Feier sei auch mit der Vertheilung der Speisen nicht zu Ende gewesen. Der Chronist konnte seinem Prinzipe gemäss, besonders bei David keine Gelegenheit vorübergehen lassen, ohne die grosse Bedeutung der levitischen Musik für den Gottesdienst und die Fürsorge der Könige für dieselbe nachdrücklichst zu betonen. Dass der Psalm in I Chron. 16, 8—36 von einem Spätern, als dem Chronisten, eingefügt ist, scheint mir auf Grund der Wahrnehmung, dass dieser an keiner der vielen Stellen, wo er über die Musik der Leviten spricht, auch nur etwas Ähnliches erwähnt, sicher (vgl. Reuss. Geschichte der heilig. Schriften, 522. 588; Kuenen I, 2, Seite 127). Aber auch hiervon abgesehen dürfen aus seinen, in seine Vorlage ohne vieles Nachdenken eingeschalteten Ausführungen über die Stellung der levitischen Musiker im Opferdienste keine Schlüsse gezogen werden, wie wir dieses an mehreren Beispielen im ersten Abschnitte gesehen haben.

dass, wie in den letzten Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung der Hohepriester den Opferdienst des Versöhnungstages selber besorgte (Joma 32[b] unten, vgl. Herzfeld, Geschichte II, 118; Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha, Seite 14, Note 20) und demzufolge auch den Segen allein ertheilte, dieses auch schon zur Zeit Sirachs der Fall war. ‖ Auch darin zeigt diese Beschreibung eine Abweichung von der Mischna, dass das Volk beim Priestersegen niederfällt, während die ziemlich ausführlichen Mittheilungen über das Verhalten der beim Opferdienste Anwesenden in der talmudischen Literatur nichts Ähnliches berichten. Aber auch hierfür könnte auf die Meldung in Joma VI, 2 hingewiesen werden, dass das ganze, im Vorhofe versammelte Volk beim Sündenbekenntnisse des Hohenpriesters über den Sündenbock niederfiel, als es den Gottesnamen vernahm; ferner auf den ausdrücklichen, allerdings sonst nicht belegten Bericht im Midrasch (Kohel. rabba zu Eccles. 3, 11, p. 79[a]): הקרובים שכשהם שומעים אותו ,נופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד dass alle in der Nähe der segnenden Priester Stehenden niederfielen, als sie den Gottesnamen aus ihrem Munde vernahmen. Was bei Sirach 50, 22—26 auf den Segen folgt, scheint in der That, wie Jacob glaubt, das Schlusswort des Hohenpriesters an das Volk zu sein. Doch seheint es mir am ehesten I Chron. 29, 10—20 zu entsprechen, wo der König David die Versammlung, die er einberufen, unmittelbar vor ihrer Auflösung auffordert, Gott zu preisen, dessen Grösse und Wohlthaten er unmittelbar vorher in längerer Rede beschrieben; nur ist das Lob Gottes und das Gebet um Hilfe nicht selbständig, sondern in die Aufforderung des Hohenpriesters an das Volk verwoben. Es wäre nur zu erwarten, dass Sirach auch melde, dass das Volk der Aufforderung nachkommend Gott gepriesen habe und — nach dem biblischen Vorgange —

niedergefallen sei. Diese Angabe fehlt und man wird zu der Vermuthung geführt, die in Vers 21 gemeldete Proskynese beziehe sich auf das folgende Lobpreisen, wofür besonders das Fehlen eines den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herstellenden Wortes zu sprechen scheint. Dann aber wäre der in Vers 20 gemeldete Segen der in Vers 22—24 mitgetheilte, und der Vorgang folgendermassen zu denken: Der Hohepriester steigt vom Altare herab, erhebt seine Hände über das Volk und lobpreist Gott in Form der Aufforderung an Israel, das Gleiche zu thun; dieses folgt derselben, indem es schon bei den ersten Worten des Hohenpriesters zur Anbetung niederfällt und bis zum Ende des Lobpreisens von Seiten des Hohenpriesters in dieser Stellung verharrt. Sirach hätte hiernach erst kurz erzählt, dass der Hohepriester den Segen gesprochen habe und das Volk niedergefallen sei, und erst dann den Wortlaut des Segens mitgetheilt, was der Schwierigkeit nicht entbehrt. Es sei noch bemerkt, das die in II Chron. 29, 29 gemeldete Proskynese des Königs und seiner Umgebung nach Beendigung des Opfers als der des Volkes entsprechend anzusehen ist, nur erfolgt sie gesondert, wie in II Chron. 20, 18 bei einem andern Anlasse.[1]

[1] Es ist hier auch auf die Meldung des Hecatäus von Abdera hinzuweisen (Diodor XL, 3; Reinach Textes d'auteurs grecs p. 17 § 7): „Der Hohepriester theilt in den Versammlungen und Zusammenkünften die Befehle Gottes mit und in diesem Punkte sind die Juden so folgsam, ὥστε παραχρῆμα πίπτοντας ἐπὶ τὴν γῆν προσκυνεῖν τὸν τούτοις ἑρμηνεύοντα ἀρχιερέα, dass sie sogleich niederfallen und den die Gesetze vortragenden Hohenpriester anbeten.“ Es stimmt dies mit keiner der angeführten Stellen überein, weil keine derselben von einer ähnlichen Gelegenheit berichtet; doch mag auch hier von einer gottesdienstlichen Handlung, etwa von einer Vorlesung aus der Thora, wie am Versöhnungstage in der Mischna Joma VII, 1, die Rede sein, keinesfalls von der Befragung des hohenpriesterlichen Orakels, wie Reinach meint. Die Proskynese galt nicht dem Hohenpriester, sondern Gott und erinnert an I Chron. 29, 20: וישתחוו ליי ולמלך.

Fassen wir das Ergebniss dieser Untersuchung kurz zusammen. Die Vorlage des Chronisten kannte weder die Musik, noch das Orchester der Leviten beim Opfer; Alles, was sich hierüber in der Chronik findet, gehört dem Chronisten, der als Instrumente des Orchesters die priesterlichen Trompeten, und die Cymbeln, Harfen und Cithern der levitischen Musiker nennt, aber vom Psalmengesang nirgends spricht. Er scheint nur den einen Satz הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו als Anfang des Gesanges zu kennen, ohne Näheres über die etwaige Wiederholung desselben zu bemerken. Von der Betheiligung des beim Opfer anwesenden Volkes an dem Gesange und dem Gottesdienste überhaupt spricht er nicht; denn das Wenige, das wir darüber in der Chronik lesen, rührt vom Verfasser der Vorlage her, die das Volk ausser der Proskynese noch mit Freudenrufen und כי טוב כי לעולם חסדו und vielleicht auch noch mit Trompetenschall in diesen Theil des Gottesdienstes eingreifen liess. Von all diesen blieb später nur das Amen und die Proskynese, die allein schon bei Sirach sich finden, und das Bedürfniss nach Gebeten wachrufen. Ausserdem haben wir die Aufeinanderfolge der einzelnen, an den levitischen Gesang sich anschliessenden Kundgebungen des Volkes im Opferdienste aus der Bibel, Sirach und dem I Makkabäerbuche kennen gelernt; die Entwickelung derselben wird die folgende Untersuchung darlegen.

(Schluss folgt.)

Eine verkannte Redensart in Genesis 20, 10.

In den Worten Abimelechs an Abraham, Gen. 20, 10: מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה wird jetzt allgemein das Verbum רָאָה in einer sonst nirgends vorkommenden Bedeutung verstanden. Gesenius im Thesaurus (Col. 1246, 2, 1) citirt unsern Vers als einziges Beispiel für die Bedeutung: „spectavit aliquid (beabsichtigen, im Auge haben), sibi propositum habuit“. Diese Auffassung ist die herrschende geblieben. Kautzsch übersetzt: „Was hast du damit beabsichtigt, dass du so gehandelt hast?“ Strack: „Was hast du im Auge gehabt, dass du dies gethan hast?“ Siegfried-Stade (Wörterbuch 689a): „Was hattest du im Auge, was beabsichtigtest du, dass du das thatest.“ Dieser Erklärung gegenüber, in der das Verbum רָאָה eine sonst nirgends bezeugte Bedeutung erhält und zu der nicht so sehr der hebr. Sprachgebrauch, als die auf den Begriff des Sehens, Schauens zurückgehenden deutschen und lateinischen Ausdrücke den Anstoss gaben, glaube ich eine andere Erklärung vorschlagen zu dürfen, welche den Vorzug hat, den Ausdruck aus dem lebendigen hebräischen Sprachgebrauche, wenn auch einer späteren Zeit, verständlich zu machen. In der exegetischen Kunstsprache der alten tannaitischen Schulen Palästina's findet sich nämlich eine merkwürdige Redensart, die dazu dient, nach dem Grunde irgend einer auffallenden Erscheinung des biblischen Inhalts zu fragen.

Wie diese Redensart angewendet wurde, soll aus den hier zusammenzustellenden Beispielen ersichtlich werden.

1. Mechiltha zu Exod. 21, 6 (ed. Friedmann 77a, Z. 13), in Bezug auf die Vorschrift, das Ohr des die Knechtschaft vorziehenden Sklaven zu durchbohren: מָה רָאֲתָה אֹזֶן שֶׁתֵּירָצַע מִכָּל־הָאֵבָרִים. Dasselbe auch Tosefta, Baba Kamma 7, 5 (ed. Zuckermandel 358, 6).

2. Tosefta Baba Kamma 7, 10 (358, 10), in Bezug auf die Vorschrift, Deut. 27, 5, kein eisernes Werkzeug bei den Steinen des Altars zu verwenden: וְכִי מָה רָאָה בַּרְזֶל לִיפָּסֵל יוֹתֵר מִכָּל־מִינֵי מַתָּכוֹת.

3. Mechiltha zu Exod. 22, 6 (ed. Friedmann 91 b, Z. 7), in Bezug auf den Umstand, dass der Dieb strenger bestraft wird, als der Räuber: מָה רָאֲתָה תוֹרָה לְהַחְמִיר עַל־הַגַּנָּב יוֹתֵר מֵהַגַּזְלָן. Ebenso Tosefta, Baba Kamma 7, 2 (357, 20.)

4. Baraitha, Pesachim 53b, in Bezug auf den Todesmuth, mit welchem sich Chananja, Mischael und Azarja (Daniel 3) in den Feuerofen werfen liessen: מָה רָאוּ חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה שֶׁמָּסְרוּ עַצְמָן לְכִבְשַׁן הָאֵשׁ (die Worte עַל קְדוּשַּׁת הַשֵּׁם nach עַצְמָן sind nicht ursprünglich).

5. Mechiltha zu Exod. 18, 15 (59a unt.), in Bezug auf die Worte Moses' im zweiten Theile dieses Verses: מָה רָאָה מֹשֶׁה לוֹמַר כִּי יָבוֹא אֵלַי הָעָם.

6. Mechiltha zu Exodus 17, 1 (53b 5), in Bezug auf den Umstand, dass nur die Erstgeburt der Esel und nicht auch die der Pferde und der Kameele gelöst wurde: מָה רָאוּ יִשְׂרָאֵל לִפְדּוֹת פִּטְרֵי חֲמוֹרִים וְלֹא פִּטְרֵי סוּסִים וּגְמַלִּים.

7. Mechiltha zu Exod. 21, 1 (74b 12), in Bezug auf den Umstand, dass die Rechtsvorschriften den übrigen Geboten vorausgeschickt sind: מָה רָאוּ דִינִין לִקְדּוֹם לְכָל־מִצְוֹת שֶׁבַּתּוֹרָה.

8. Toseftha, Berachoth 1, 8 (3, 8) in Bezug auf Psalm 76, 3, wo der alte Name Jerusalems, שָׁלֵם (s. Gen. 14, 18), gebraucht ist: וְכִי מָה רָאָה הַכָּתוּב לְהַחֲזִיר לָהּ הַשֵּׁם הָרִאשׁוֹן.

In diesen Fragen geht die Anwendung des Verbums רָאָה auf die Bedeutung erfahren, erleben zurück (s. Gesenius, Thesaurus 1246b, Siegfried-Stade, 688b). Wer bei Jemandem etwas Auffallendes gewahr wurde, fragte emphatisch: מַה רָאָה פְּלוֹנִי לַעֲשׂוֹת (oder כִּי עָשָׂה, oder שֶׁעָשָׂה) אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה. Was hat N. erfahren, erlebt, dass er dies that? Was ist ihm widerfahren, was hat ihn angefochten, dass er dies that? Diese Redensart nun gieng aus der Umgangssprache in die Schulsprache über, wo sie weiterlebte und sich in den vorgeführten Beispielen erhalten hat. Von allen diesen Beispielen kennen wir auch den Urheber, mit Ausnahme von No. 8, die einer anonymen Agada aus tannaitischer Zeit angehört. Die Fragen in No. 1—3 wurde von Jochanan b. Ẓakkai oder seinen Schülern aufgeworfen.[1] No. 4 hat einen alten, in Rom, noch zur Zeit des Tempelbestandes, lebenden Schriftgelehrten (תודוס, Theodorus?) zum Urheber.[2] Die Frage in No. 5 wird durch Gamliel II. beantwortet[3]; die in No. 6 richtet Chanina b. Gamliel an Elieẓer b. Hyrkanos.[4] Die Frage in No. 7 wirft Simon b. Jochai auf.[5] Mit Ausnahme des Letztgenannten sind es also Lehrer der vorhadrianischen Zeit, zum Theile vor der Zerstörung des Tempels lebende, die sich der Redeweise bedienen. Diese Redeweise trägt den Stempel der Alterthümlichkeit und Ursprünglichkeit an sich. Sie ist aus dem lebendigen Sprachbewusstsein geflossen und wird in den citirten Beispielen mit der grössten Unbefangenheit angewendet. Als Subject zur Frage מַה רָאָה erscheinen nicht nur lebende Personen (4, 5), die Israeliten (6), die personificirte heilige Schrift (3, 8), sondern auch die Rechtsvorschriften (7), ja sogar das Ohr (1) und das Eisen (2). Diese Unbefangenheit gieng aber schon

---

[1] S. Die Agada der Tannaiten I, 31. [2] S. ib. II, 560. [3] Ib. 98. [4] Ib. I, 151, 8. [5] Ib. II, 94.

in tannaitischer Zeit verloren. Die Redensart hörte nämlich auch in der Schule zu leben auf; und wenn auch die alten Aussprüche in ihrem ursprünglichen Wortlaute überliefert wurden, so wurde dennoch bei einzelnen derselben die unverständlich gewordene Redensart in Traditionsvarianten beseitigt. So scheint ein reflectirender Tradent für No. 1 es unbegreiflich gefunden zu haben, dass das Ohr sehe. Er stylisirte die Frage daher so um: מָה רָאָה הָעֶבֶד הַזֶּה לֵירָצַע בְּאָזְנוֹ יוֹתֵר מִכָּל־אֵבָרִין. So die Baraitha des palästinensischen Talmuds, Kidduschin 59 d, Z. 31. Die Baraitha des babylonischen Talmuds, Kidduschin 22 b, geht noch weiter; sie bietet statt unserer charakteristischen Redensart die gewöhnlichere Frage: מַה־נִּשְׁתַּנָּה אֹזֶן מִכָּל־אֵבָרִים. Ebenso lautet die Frage von No. 6 in der Baraitha des babylonischen Talmuds, Bechoroth 5 b: מַה־נִּשְׁתַּנּוּ פִּטְרֵי חֲמוֹרִים מִפִּטְרֵי סוּסִים וּגְמַלִּים. Die Frage von No. 3 lautet in der Baraitha des babyl. Talm., Baba Kamma 79 b, so: מִפְּנֵי מַה הֶחֱמִירָה תוֹרָה.

Im Sifrâ, dem Midrasch der Schule Akiba's findet sich unsere Redeweise in einer anderen Anwendung. Irgend einer exegetischen Annahme gegenüber wird oft die Frage aufgeworfen: Weshalb sagst du so und nicht anders. Die Frage ist so formulirt: ... מָה רָאִיתָ לוֹמַר כֵּן אֱמוֹר, zu Lev. 1, 2 (ed. Weiss 4 c, Z. 6); zu 1, 3 (5 c, 15). Oder ... מָה רָאִיתָ לוֹמַר אֱמוֹר ..., zu 11, 3 (48 b 2); 19, 10 (88 b 9). Ferner מָה רָאִיתָ לַהֲבִיאָן ..., 1, 6 (6 d 19); מָה רָאִיתָ לְהַכְשִׁיר, 1, 13 (8 b 1); 4, 20 (19 b unt.). וּמָה רָאִיתָ לְרַבּוֹת אֶת־אֵלּוּ וּלְהוֹצִיא אֶת־אֵלּוּ, 6, 2 (29 b 5).

Auf Grund des hier vorgelegten Materiales glaube ich nun das Recht zu haben, die Frage in Gen. 20, 10 im Sinne jener, im 1. und 2. Jahrhundert noch lebendigen Redeweise zu erklären. Abimelech giebt nach den vorwurfsvollen Fragen in V. 9 noch seiner Verwunderung, seinem Erstaunen über das Vorgehen Abrahams mit der Frage Ausdruck: מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה, was hat dich angefochten, dass du dies gethan hast?

Sowie viele Bestandtheile des alten hebräischen Wortschatzes in der Traditionslitteratur Palästina's wieder erscheinen, zum Beweise dafür, dass sie auch in den Jahrhunderten, aus denen sie nicht bezeugt sind, im Sprachgebrauche fortgelebt haben, so wäre hier eine interessante Redensart, ein echt hebräischer Idiotismus auf gleiche Weise als lebendig geblieben bezeugt. Die bibelexegetische Kunstsprache der alten palästinensischen Schulen[1] war das Asyl, in welches diese Redensart sich rettete und aus dem ich sie hiemit hervorziehe, um eine bisher missverstandene Bibelstelle zu erklären.

[1] Eine lexikalische Darstellung derselben habe ich in meiner demnächst (bei Hinrichs) erscheinenden Schrift: „Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung" unternommen.

Budapest, April 1899.

W. Bacher.

Berichtigungen zu Mandelkerns (grosser) Concordanz.

Von B. Jacob.

51. S. 26^{d} Ez 3, 10 לבבך l. בלבבך.
52. S. 26^{d} Ez 16, 12 וענילים l. ועגילים.
53. S. 50^{a} 1 R 12, 24 לבותו l. לביתו.
54. S. 88^{a} 1 S 25, 26 l. 1 S 25, 22.
55. S. 88^{a} 2 S 3. 35. 19. 14 l. 19, 14.
56. S. 250^{a} Ps 106, 12 l. Ps 106, 2.
57. S. 268^{a} Gn 14, 14 Gn 15, 15 l. Gn 14, 16 Gn 15, 14.
58. S. 268^{b} 2 S 2, 1 l. 2 S 2, 2.
59. S. 268^{c} Ez 23, 25 l. Ez 23, 35.
60. S. 268^{c} Am 6, 3 l. Mich 6, 13.
61. S. 460^{b} Dt 29, 35 l. Dt 29, 25.
62. S. 504^{a} Ex. 1, 24 l. Ex. 1, 21.
63. S. 523^{b} Ps 3, 3 לי l. לו.
64. S. 589^{c} כִּסֵּא Note Z. 3. v. u. פני l. את.
65. S. 770^{a} Gen 40, 13 ישא פרעה את־ראשֶׁך es fehlt 40, 19.
66. S. 901^{b} Dt 30, 9 l. Dt 30, 6.
67. S. 985^{d} Ps 94, 4 l. Ps 99, 4.
68. S. 1113^{d} Ps 31, 14 l. Ps 91, 14.
69. S. 1135^{b} שאט s. שוט (1157^{cd}) aber auch dort fehlt Ez 36, 5 בשמחת כל־לבב בשאט נפש.
70. S. 1223^{d} Ps 40, 6 l. Ps 50, 6.
71. S. 1254^{b} Lev. 18, 2. 4. 30. (fehlt 19, 2.) 3.[1]
72. S. 1261^{c} Ez. 19, 11 l. Ez. 19, 1.
73. S. 1263^{c} Nu. 21, 19 l. Nu 31, 19.
74. S. 1404^{d} 2 S 17, 16 l. 2 R 17, 6.
75. S. 1418^{b} Lev 14, 33, l. 14, 33.

---

[1] Zu No. 71—73 vgl. den in der Bibliographie S. 362 besprochene Aufsatz M. Brann's. Weitere Fehler finden sich verzeichnet bei W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des A. T. 1. Heft Berlin 1899, Vorwort S. III f. B. St.

Zu Bacher's Bemerkungen.

(S. 113—168 dieses Jahrgangs.)

Zu den Ergänzungen Bacher's zur ersten Reihe meiner Miscellen möchte ich bemerken, dass ich die Stelle in Midrach Samuel natürlich kannte, da sie ja am Rande des von mir citierten Jeruschalmi (ed. Krotoschin) steht, den ich für die Quelle halte. Dort ist auch bereits die Variante Ammi für Jannai notiert. Ich hielt für den Stammbaum des Schreibfehlers die Reihe מורא־בורא־בזרא־חזרא. An בורא Dorn dachte ich nicht. Aber ist es so ganz sicher, dass בורא Dorn heisst, auch wenn damit שית übersetzt wird?

יראה = דחלא scheint auch mir sehr einleuchtend und wahrscheinlicher als ein Einfluss von φόβος, obgleich auch dies nicht unmöglich ist, dass דחלא selbst eine Übersetzung des gr. φόβος ist, vgl. das ebenfalls targumische מימרא und λόγος.

Zu מעת עד עת Ez. 4, 10f hatte ich Kimchi nicht zur Hand, fand aber die Gleichsetzung mit מעת לעת bald darauf auch bei Luzzatto, Erläuterungen über einen Theil der Propheten und Hagiographen. Lemberg 1876 S. 131. Auch Luzzatto citiert Kimchi nicht. Die Erklärung liegt übrigens für jeden, der mit dem rabbinischen Sprachgebrauch bekannt ist, auf der Hand. Für אשת = Maulwurf citiere ich das Targum bereits selbst, und statt Raschi hielt ich MK 6[a], worauf er sich beruft, für hinreichend. Eine Coordination von נפל und אשת lasse ich mit einem „oder" gleichfalls zu. Doch ist sie wohl in der That das allein Zulässige, wie Bacher betont.

Meine Erklärung von זכר לדבר halte ich auch nach der zweiten Entgegnung Bacher's nicht für widerlegt. Ergänzend möchte ich noch bemerken, dass sich unter den Späteren besonders R. Hai Gaon der Formel mit Vorliebe zu bedienen scheint. In seinem Commentare zur Mischnaordnung Tohoroth finde ich sie fünfmal zur Erklärung in Talmudischen Wörtern nach dem Biblischen Kelim 2, 5, 21, 3 (אישות = Maulwurf wie ψ 58, 9!) 26, 3 (27, 6) Nidda 1, 1.

Göttingen, März 1899.

B. Jacob.

Eine Erwiderung auf Dr. Mandelkern's Pro domo.

(S. 183—185 dieser Zeitschrift[1].)

Gegenüber den schweren Beschuldigungen und Verdächtigungen, die Dr. Mandelkern in dieser Zeitschrift (vgl. I. S. 184f.) wider mich erhoben hat, stelle ich zunächst einige Punkte fest, die ich jederzeit in der Lage und bereit bin, durch Zeugen zu erhärten. Ich kann nämlich durch Zeugen unter Beweis stellen, dass ich 1883 viele Monate hindurch behufs Herstellung des Materials zu einer vollständigen Concordanz täglich mehrere Stunden theils im Hause des Dr. Mandelkern, theils in meiner Wohnung mit der Revision der Fürst'schen Concordanz und der Ermittelung des Materials zur Ergänzung derselben beschäftigt war, dass Dr. Mandelkern die von mir revidirten Theile der Concordanz mir stückweise abnahm und mich bei jeder Gelegenheit drängte, der Revisionsarbeit, welche die Grundlage seiner Concordanz bildete, noch mehr Zeit zu widmen. Seine Behauptung, dass er mir nur „einen kleinen Bruchtheil zur Probe" gegeben habe, und dass diese so schlecht ausgefallen

[1] Ich habe es für billig gehalten, Herrn I. I. Kahan die Aufnahme der obenstehenden Erwiderung nicht zu verweigern. Selbstverständlich kommt nunmehr auch Dr. Mandelkern, wenn er es wünscht, nochmals zum Wort. Damit aber ist die Sache dann für die ZATW. erledigt. Die Officin von W. Drugulin beauftragt mich mitzutheilen, dass die Angabe I. I. Kahan's, er sei von ihr mit dem Ankauf der fraglichen Typen beauftragt worden, richtig ist. B. St.

sei, dass er meine Arbeit von neuem hätte machen müssen, kann also auf Grund von Zeugenaussagen als unwahr erwiesen werden. Völlig unwahr ist natürlich auch seine märchenhaft klingende Angabe, als hätte ich, einerseits weil ich ihm verpflichtet gewesen wäre, anderseits weil ich allzuviel Musse gehabt hätte (kurz aus Dankbarkeit und Langeweile), meine Hilfe für die Revisionsarbeit unaufgefordert angeboten und dabei noch — um ja für Dr. Mandelkern umsonst arbeiten zu können — unwahre Angaben über meine frühere Thätigkeit in Wilna gemacht. Nie war ich Dr. Mandelkern, der mich stets nur ausgenutzt hat, zu etwas verpflichtet, und nur seine Zusicherung eines angemessenen Honorars konnte mich bewegen, die zeitraubende, anstrengende und keineswegs unterhaltende Revisionsarbeit zu übernehmen. — Eine durch Zeugen zu erhärtende Wahrheit ist auch, dass Dr. Mandelkern mir den für diese Arbeit versprochenen Lohn Jahre lang unter allerlei Ausreden vorenthielt und sich erst dann herbei liess, mir wenigstens einen Theil desselben zu zahlen, als ich Miene machte, das von mir ermittelte Ergänzungsmaterial zu den früheren Concordanzen anderweit zu verwerten. Eben durch meine Mittheilung, dass ich der Firma Romm für den Fall, dass sie die Buxtorf- Bär'sche Concordanz neu zu drucken geneigt wäre, meine Ergänzungen angeboten habe, und durch meine Erklärung, ein ähnliches Anerbieten noch an andere Buchhändler zu richten, liess sich Dr. Mandelkern bewegen, mir wenigstens einen Theil des in fast neunmonatlicher Arbeit sauer verdienten Lohnes auszuzahlen. Seine Schilderung, als habe er gelegentlich einer Reise erfahren, dass ich in Wilna einen Verleger für meine Concordanz gesucht, dass er mich dann hierüber zur Rede gestellt und ich ihn um Verzeihung gebeten hätte, beruht auf Entstellung und Erfindung. Seine Behauptung ferner, dass ich ihn gebeten hätte, mir nicht den

Besuch seines Hauses zu untersagen, ist völlig aus der Luft gegriffen und wird sicherlich von allen denen, die mich und Dr. Mandelkern etwas näher kennen, sofort als ungereimte Erfindung erkannt werden. Als charakteristisch für Dr. Mandelkern möge hier noch erwähnt werden, dass er, doch wohl um mich bei meinen jüdischen Freunden recht anzuschwärzen, behauptet, dass ich in Wilna Schrifttypen für die Mission (für welche?) zu kaufen gesucht habe, obschon ich, wie er ganz gut weiss, von niemand anders als von Herrn Baensch-Drugulin, dem Drucker dieser Zeitschrift, mit dem Ankauf der Typen beauftragt war. — Schliesslich kann ich durch Zeugen erhärten, dass Dr. Mandelkern während der Drucklegung seiner Concordanz mich wiederholt gebeten hat, ihm bei der Schlussredaction und der Correctur zu helfen, wobei er es mir anheimstellte, im Falle, dass ich ihm die erbetene Hilfe gewähre, mich auf dem Titelblatt der Concordanz als Mitherausgeber zu nennen; dass ich es aber entschieden abgelehnt habe, mich irgendwie mit der Concordanz noch weiter zu befassen. Ich füge noch hinzu, dass Dr. Mandelkern noch am 3. Januar 1899, also zu einer Zeit, als der Artikel Pro domo gerade unter der Presse war, mir in Gegenwart seiner Frau gerade dies zum Vorwurf gemacht hat, dass ich auf die während der Drucklegung der Concordanz von ihm an mich wiederholt gestellten Bitten, ihm zu helfen, nicht eingegangen bin. Noch am 3. Januar 1899 war ich also — wenigstens für Dr. Mandelkern — nicht der unwissende, unfähige Mann, als welchen er mich hinzustellen sucht; noch am 3. Januar 1899 war sich Dr. Mandelkern völlig bewusst, dass ich während der Drucklegung der Concordanz, weit entfernt, mich bei ihm einzuschmeicheln zu suchen, ihm wiederholt an mich gerichtete Bitten abgeschlagen habe. Angesichts dieser Thatsache kann ich nicht umhin, hierdurch kurz und

bündig zu erklären, dass Dr. Mandelkern mich wider besseres Wissen verleumdet hat.

Die Richtigstellung der übrigen Mittheilungen des Dr. Mandelkern kann ich nach dem obigen mir und den Lesern dieser Zeitschrift ersparen. Ich erwähne nur noch, dass die Mittheilung des Herrn Prof. Dalman, wegen deren Dr. Mandelkern mich — angeblich „Pro domo" — angegriffen hat, von mir in keiner Weise veranlasst war.

Leipzig im März 1899.

I. I. Kahan.

Bibliographie.

† Davis, J. D., Dictionary of the Bible. Philadelphia 1898. 800 S. 8°.

† A Dictionary of the Bible dealing with its Language, Literature and Contents, including the Biblical Theology ed. by J. Hastings. Vol. 2. Feign to Kinsman. Edinburgh 1899.

† Histoire de l'Ancien Testament d'après le manuel allemand du Dr. Schöpfer par l'abbée J. B. Pelt. 2d éd. Paris 1898. XLVIII, 353, 473. 8°. 2 Bde.

Margival, H., R. Simon et la critique biblique au 17e s.; 9. art. R. Simon et Jean Le Clerc s. Rev. d'Hist. de Litt. rel. IV, 2 (mars-avril 99), S. 123—139.

† Bartlett, S. C., Higher criticism at high-water mark s. Bibliotheca Sacra, 1898, S. 656—692.

Beecher, W. J., Old Testament Books versus their sources, s. Bibliotheca Sacra 1899, S. 209—222.

† Egger, F., Streiflichter üb. die „freiere" Bibelforschung. Brixen 1898. IV, 97 S. 8°.

Fonck, L., Kritik u. Tradition im A. T. s. ZkTh. 1899, 2, S. 262—281.

Briggs, C. A., General Introduction to the Study of the Holy Scripture; the principles, methods, history and results of its several departments and of the whole. London [auch New York] 1899. XXIII, 688 S. 8°.

Green, W. H., General Introduction to the Old Testament. The Canon New York 1898. XVII, 209 S. 12°.

Kautzsch, E., Outline of the history and literature of the Old Testament; with chronological tables, etc. Translated by J. Taylor. New-York 1899. XII, 251 S. 8°. [Aus den Beilagen zur Übersetzung des A. T.]

Wright, G. F., Dr. Driver's Proof-texts s. Bibliotheca Sacra 1898, S. 515—525, 1899, S. 140—147. [Zu Driver's Einleitung].

Sepp, Esra u. sein Kanon s. Rev. internat. de theol. No. 24, S. 750—755.

† Ottley, R. L., Aspects of the Old Testament. London, [New York] 1898. XIX, 448 S. 8°. [Bampton Lectures, 1897; neue, billige Ausgabe.]

G. Wildeboer, Jets over de methode der Oud-Testamentische Kritiek s. Theol. Stud. 16 (1898), 4, S. 291—305.

Peters, J. P., Archaeology and Higher Criticism s. New World, VIII, S. 22—42.

Cheyne, T. K., Textual Criticism in the Service of Archaeology s. Expos. Tim. X, 5 (febr. 99), S. 238—240.

Cheyne, T. K., Further Contributions to Textual Criticism s. The Expos. Tim. X, 6 (march 99), S. 284—286 (1 S 1, 6. 2 S 12, 26—31. 2 K 23, 13. 2 Ch 28, 15. Ez 9, 2. Sach 11, 2).

Cheyne, T. K., Influence of Assyrian in unexpected places s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 103—107 [zu Job 38, 31—38; 37, 9, 10; Psalm 35, 3; Nah 2, 4].

Nestle, Eb., Zur Rekonstruktion der Septuaginta s. Phil. LVIII (N.F. XII), 1 S. 121—131.

Rahlfs, A., Alter u. Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift s. NGGW., phil.-hist. Cl. 1899, 1, S. 72—79.

† Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila. From a Ms. formerly in the Geniza at Cairo, . . . ed. by F. C. Burkitt, with preface by C. Taylor. New York 1899. VII, 34 S. 4°. [Cambridge Univ. Press.]

Watson, W. Scott, A Samaritan manuscript of the Hebrew Pentateuch written in A. H. 35, s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 173—179. [Die von Rosen, ZDMG. 1864 beschriebene Handschrift. Vgl. JAOS. 14, S. XXXV ff.]

† Peile, Th. W., Bible readings from the Pentateuch, on the principle of justification by verification. Vol. 3, Lev., Numbers, Deuteron. London 1899. 690 S. 8°.

† Westphal, A., L'élohisme s. Rev. de théol. et des quest. rel. 1899, 1, S. 1—26.

Addis, W. E., The documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronological order; with introduction and notes. Vol. II. The deuteronomical writers and the priestly documents. New York 1898. VIII, 485 S. 8°.

Sayce, A. H., An Archaeological Commentary on Genesis s. The Expos. Tim. X, 4 (jan. 99) S. 171—174.

Warring, C. B., Tohu, a historical and exegetical Study of its meaning in Gen. 1, 2, s. Bibliotheca Sacra 1899, S. 165—168.

† Flournoy, P. P., Discovery of the Kings s. Presbyterian Quarterly, XIII, S. 44—54. [Zu Gen. 14.]

Zenner, J. K., מן הוא Man hu Ex. 16, 15 s. ZKTh. 1899, 1, S. 164—166.

Peters, N., Zu Man hu z. ZWTh. 1899, 2, S. 371.

Steuernagel, K., Der jehovistische Bericht über den Bundesschluss am Sinai s. Theol. Stud. u. Krit. 1899, 3, S. 319—350.

Driver, S. R., The Book of Leviticus: a new English translation printed in colors exhibiting the composite structure of the book. With explanatory notes and pictorial illustrations. New York 1898. VIII, 107 S. Lex. 8°. [Polychrome Bible.]

Paton, L. B., The original form of Lev. 21. 22 s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 149—175.

Robinson, G. L., The Genesis of Deuteronomy s. The Expos. No. 50 (febr. 99) S. 151—160.

† König, Ed., The Unity of Deuteronomy III s. The Expos. Tim. X, 5 (febr. 99), S. 227—230.

Moore, G. F., Shamgar and Sisera s. Journ. Amer. Orient. Soc. XIX, 1898, S. 159.

Smith, H. P., A critical and exegetical commentary on the Books of Samuel. New York 1899. XXXIX, 421 S. 8°. [International Critical Commentary.]

† Ragg, L., Second book of Samuel. London 1898.

Benzinger, I., Die Bücher der Könige. Freiburg i. B. 1899. XXIII, 216 S. (Kurzer Hand-Commentar z. A. T., Lief. 7).

Cook, St. A., Notes on 1 Kings 10, 25. Neh 3, 19 s. The Expos. Tim. X, 6 (march 99) S. 279—281 (נֵשֶׁק).

Cheyne, T. K., On 1 Kings 10, 25. Hi 41, 19 Neh 3,19 and other Passages s. The Expos. Tim. X, 7 (april 99), S. 380 ff.

Gray, G. B., The growth of the prophetic literature, s. New World VIII, S. 124—143.

† Sanders, F. K., and Kent, C. F., The messages of the earlier prophets, arranged in order of time, analyzed, and freely rendered in paraphrase. Philadelphia 1898. XV, 300 S. 12°.

Vos, G., The modern hypothesis and recent criticism of the early prophets, s. Presbyterian and Reformed Review 1898, S. 610—636, 1899, S. 70—97. [Jesaia.]

Cersoy, P., L'apologue de la vigne au chap. 5e d'Isaie (vers 1—7) s. Rev. bibl. VIII, 1 (janv. 99), S. 40—49.

Deinard, J. N., Notes on Isaiah 7 s. Amer. Journ. Semit. Lang., XV, S. 165—167.

Deinard, S. N., Isaiah 10, 3b s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 114 f.

Touzard, M., Is 11, 2. 3a et les sept dons du Saint-Esprit s. Rev. bibl. 8e année, no. 2 (avril 1899), S. 249—266.

Cobb, W. H., Isaiah 21, 1—10 reëxamined s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 40—61.

Touzard, I., De la conservation du texte hébreu, étude sur Isaïe 36—39 (suite) s. Rev. bibl. VIII, 1 (janv. 99), S. 83—108.

Gates, O. H., Fulfilment of prediction in Isaiah 40—48, s. Amer. Journ. Theol. III, S. 67—83.

Bertholet, A., Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch. Freiburg i. Br. 1899. 32 S. 8°.

Ley, J., Die Bedeutung des „Ebed-Jahwe" im 2. Theil des Propheten Jesaia mit Berücksichtigung neuerer Forschungen s. Stud. u. Kr. 1899, 2, S. 163—206.

Sellin, Jeremia von Anatot. Ein prophetisches Charakterbild s. Neue kirchl. Zeitschr. X, (1899), 3, S. 257—286.

Wellhausen, J., Die kleinen Propheten, übersetzt u. erklärt. 3. Ausgabe. Berlin 1899. VI, 222 S. 8°.

Van Hoonacker, A., Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ézéchiel s. Rev. Bibl. 8e année, no. 2 (avril 1899), S. 177—205.

König, Ed., The massoretical note at the end of the Minor Prophets (as published by S. Baer 1878) s. The Expos. Tim. X, 6 (march 99), S. 255—257.

Seesemann, O., Israel u. Juda bei Hosea. Nebst einem Exkurs über Hos. 1—2. Leipzig 1898. 44 S. 8°.

Hommel, F., A New Divine Name in the O. T. s. The Expos. Tim. X, 7 (april 99), S. 329 f. (Soll in צָו Hos 5, 11 stecken.)

Cheyne, T. K., Professor Hommel on Hos. 5, 11 with a Suggestion on Baasha s. The Expos. Tim vol. X, no. 8 (may 1899), S. 375.

König, Ed., Hos. 5, 11b and the Moon's Light s. The Expos. Tim. vol. X, no. 8 (may 1899), S. 376—378.

† Beck, J. T., Erklärung der Propheten Nahum u. Zephanja, nebst e.

prophet. Titelbild der Zukunft. Hrsg. v. H. Gutscher u. J. Lindenmeyer. Gütersloh 1899. VI, 168 S. 8°.
Condamin, A., La forme chorale du ch. 3 d'Habacuc s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 133—140.
Isaaks, H., Malachi 2, 11. Ps 69, 5 s. JQR. vol. XI, no. 43, S. 526.
Torrey, C. C., The prophecy of Malachi s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 1—15.
Parisot, J., Exégèse musicale de quelques titres de psaumes s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 117—123.
† Barton, W. E., The Psalms and their story. A study of the Psalms as related to Old Testament history, with a preliminary study of Hebrew poetry and music. Boston 1898. 2 Bde. XII, 249, IX, 267 S. 12°.
Robertson, James, The poetry and the religion of the Psalms. New York 1898. XVI, 360 S. 8°.
† Buhl, F., The aid of criticism in the interpretation of the Psalms s. Amer. Journ. Theol. 1898, S. 763—775.
Wellhausen, J., Bemerkungen zu den Psalmen s. Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 6, S. 160—187.
Kessler, H. u. Strack, H. L., Die Psalmen u. die Sprüche Salomos übersetzt und ausgelegt. 2. Aufl. München 1899. XX, 281 VIII, 104 S. (= Strack u. Zöckler's kurzgefasster Kommentar A, 6.)
Zenner, J. K., Ps. 8 s. ZkTh. 1899, 2, S. 371—374.
Peters, N., Zu Ps. 24 u. 15 (Vulg. 23 und 14) s. ZkTh. 1899, 2, S. 364—366.
Walker, D. A., Note on Psalm 121, 1 s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 205 f.
Barnes, W. E., A Study of Psalm 137. The Expos. No. 51 (march 99), S. 205—209.
Simcox, G. A., Agur s. The Expos. No. 50 (febr. 99), S. 148—150.
† Cary, Otis, The man who feared God for naught. A rhythmical version of the Book of Job. New York and Chicago 1898. 12°.
Grimme, H., Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob s. Theol. Quart. 1899, S. 112—118. 259—277.
Weber, H. J., Material for the construction of a grammar of the Book of Job s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, 1—32. [Bietet in Wirklichkeit lexicographische Erörterungen zu den ἅπαξ λεγόμενα im B. Hiob.]
† Linder, K., Zur Komposition des Buches Hiob s. Schweiz. theol. Z. 1899, 1, S. 41—50.
† Gibson, E. C. S., The Book of Job. London 1899. 236 S. 8°.
Bevan, A. A., Notes on Job 5, 3—5 s. The Journ. of Phil. Vol. 26, no. 52, S. 303—305.
Hommel, F., Job 5, 5 s. The Expos. Tim. X, 6 (march 99), S. 283 f.
Cheyne, T. K., On Job 5, 5 and other Passages s. The Expos. Tim. X, 7 (april 99), S. 335 f.
Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 6—7 s. ZkTh. 1899, 1, S. 167—174.
Tyler, Th., Some Observations of Job 11, 6 s. JQR. vol. XI, no. 43, S. 529—532.
Cheyne, T. K., More Critical Gleanings in Job s. The Expos. Tim. Vol. X, no. 8 (may 1899), S. 380—383.
Cheyne, T. K., Has Amminadab in Canticles any Existence? s. The Expos. No. 50 (febr. 99), S. 145—147.

Cheyne, T. K., Note on Cant 7, 6 s. JQR. XI, 42 (jan. 99), S. 257 f.
Zenner, J. K., Zu Thr 2, 12 s. ZkTh. 1899, 1, S. 166 f.
Kuiper, A. K., De integriteit van het boek Prediker s. Theol. Tijdschr. 1899, 3, S. 197—225.
Geissler, J., Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren, insb. zur Chronik u. den hexateuchischen Quellschriften. Chemnitz 1899. 46 S. (Progr. No. 581).
Barton, G. A., The composition of the Book of Daniel s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 62—86.
† Riessler, P., Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchung. Stuttgart 1899, VII, 56 S. 8°.
Cook, St. A., The Articles of Dress in Dan 3, 21 s. The Journ. of Philol. Vol. 26, no. 52, S. 307—353.
Prince, J. D., On Daniel 8, 11. 12 s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 203 f.
Gottheil, R. J. H., On קושיהו and קישי [1 Chron. 15, 17 und 6, 29] s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 199—202.
Terry, M. S., Biblical Apocalyptics; a study of the most notable revelations of God and of Christ in the canonical Scriptures. New York 1898. 513 S. 8°.
Hogg, H. W., Another Edition of the Hebrew Ecclesiasticus s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 42—48. [Israel Lévi, L'Ecclésiastique, etc., 1898.]
Wellhausen, J., Zur apocalyptischen Literatur s. Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 6, S. 215—249.
Bacher, W., Four Quotations from the Hebrew Ben Sira s. JQR. XI, 42 (jan. 99), S. 374.
Büchler, Ad., Encore quelques notes sur le nouveau fragment de l'Ecclésiastique s. RÉJ. t. 38 (janv.-mars 99), S. 137—140.
Lévi, Isr., Notes exégétiques sur un nouveau fragment de l'original hébreu de l'Ecclésiastique s. RÉJ. t. 37, no. 74 (oct.-déc. 98), S. 210—217.
Die Apocalypse des Elias, eine unbekannte Apocalypse u. Bruchstücke der Sophonias-Apocalypse. Koptische Texte, Uebersetzung, Glossar v. G. Steindorff. M. 1 Doppeltafel in Lichtdruck. Leipzig 1899. X, 190 S. (= Texte u. Untersuchungen II, 2, 3a [XVII, 3a].
Resch, G., Das hebräische Testamentum Naphtali s. Theol. Stud. u. Krit. 1899, 2, S. 206—236.
† Conybeare, F. C., Harris, J. R. and Lewis, A. S., The story of Aḥiḳar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions. London 1898. LXXXVIII, 162, 74 S. 8°. [Auch: New York 1899. Imported.]
Cosquin, E., Le Livre de Tobie et l'Histoire du Sage Ahikar s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 50—82.
Nestle, E., The Story of Ahikar s. The Expos. Tim. X, 6 (march 99), S. 276 f.
Reinach, Th., Un conte babylonien dans la littérature juive: le roman d'Akhikhar s. RÉJ. t. 38, S. 1—13.

Bevan, A. A., The Hebrew Words אָוֶן, און and איר s. The Journ. of Phil. Vol. 26, no. 52, S. 300—302.
† Bombe, P., Ueber den Gebrauch der Tempora im Hebräischen, bes. in den Büchern Samuels. Freiberg 1899, 10 S. 4°. (Progr.)

Brann, M., Ein Wort über die Mandelkern'sche Concordanz s. MWGJ. 40, S. 529—537[1].

Burn, J. H., On the Meaning of שְׁלָמִים s. The Expos. Tim X, 4 (jan. 99), S. 188.

Cheyne, T. K., Biblical Studies. I. The Use of the Hebrew Word נצח II. The Text of Cant. 7, 3. 5—7 s. JQR. vol. XI, no. 43, S. 400—407.

Cheyne, T. K., Further Remarks on the Hebrew Word דֶּגֶל s. JQR. XI, 42 (jan. 99) S. 232—236.

Gesenius, W., Hebr. u. chald. Handwörterbuch üb. d. A. T. In Verb. m. A. Socin u. H. Zimmern bearb. v. F. Buhl. 13. Aufl. Leipzig 1899. XII, 1030 S. 8⁰.

Gray, G. Buchanan; Nebo as an Element in Hebrew Proper Names: Machnadebai and Barnabas s. The Expos. Tim. X, 5, (febr. 99), S. 232—234.

Hogg, H. W., „Dan to Beersheba“, the Literary History of the Phrase and the Historical Problems in Raises s. The Expos. no. 48 (dec. 98), S. 411—421.

† Kennedy, J., Studies in Hebrew Synonyms. London 1898. XI, 143 S. 8⁰.

König, Ed., The Origin of the Name יהוה s. The Expos. Tim. X, 4 (jan. 99), S. 189—192.

König, Ed., § 70 of the Diḳdûḳê ha-ṭe-amîm s. The Expos. Tim. X, 7 (april 99), S. 333 ff.

Kohut, G. A., Judah Monis, the first instructor in Hebrew at Harvard University (1683—1764), s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 217—226, vgl. XV, 52—54. [Über die Anfänge d. hebr. Unterrichts hat der Verfasser erst nachträglich etwas gelernt; s. ZATW. VIII, S. 3 ff.]

Lambert, M., L'article dans la poésie hébr. s. RÉJ. t. 37, no. 74 (oct.-déc. 98), S. 203—215.

Levias, C., The Palestinian vocalization s. Amer. Journ. Semit. Lang., XV, S. 157—164. [Bruchstück einer Machzor Hdschr. mit der von Friedländer entdeckten supralinearen Vocalisation.]

Macdonald, D. B., The interchange of sibilants and dentals in Semitic s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 100—104.

Moore, G. F., Jastrow's Ḥayyūğ, The Weak and Geminative verbs in Hebrew s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 187—191. [Recension.]

Nestle, Eb., The Name of 'Caïaphas' s. The Expos. Tim. X, 4 (jan. 99), S. 185.

Nestle, E., Schin-Sin. Ein Beitrag zur späteren Geschichte des hebr. Alphabets s. IX. Congr. internat. des Orient. Sect. sém., S. 113—116.

---

[1]) Die Leser der Zeitschrift werden auf diesen, wichtiges Material zur Beurtheilung der Mandelkern'schen Concordanz enthaltenden, Aufsatz aufmerksam gemacht. Brann vergleicht Mandelkern's Concordanz mit einer ihm in zwei HHSS. vorliegenden, noch ungedruckten, von dem verstorbenen Moritz Piorkowsky ausgearbeiteten Concordanz der Partikeln u. Eigennamen u. zwar für die Pronomina personalia u. die Partikel כֵּן. Es ergeben sich zahlreiche Fehler u. Lücken bei Mandelkern. Brann schliesst seinen Aufsatz mit den Worten: „Angesichts dieses Thatbestandes wird für den Herausgeber nichts weiter übrig bleiben, als das ganze Buch, welchem seine ausserordentlichen Vorzüge vor den früheren Leistungen in keiner Weise bestritten werden sollen, einer aufmerksamen Durchsicht zu unterwerfen und über Mittel u. Wege nachzusinnen, wie diese Durchsicht zu einer gründlichen u. erschöpfenden gemacht werden kann. Ein wahrhaft guter Freund u. Berather in allen Verlegenheiten wird das Buch erst dann sein, wenn dem ersten Erforderniss, dem Anspruch auf tadellose Zuverlässigkeit, Genüge geleistet sein wird.“

Nestle, Ed., Zur Bibliographie der hebr. Sprachkunde s. Centralbl. f. Bibliothekwesen. 1899, S. 230—233.
Ruben, P., Strophic Forms in the Bible s. JQR. vol. XI, no. 43, S. 437—479.
Wellhausen, J., Ueber einige Arten schwacher Verba im Hebräischen s. Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 6, S. 250—260.

Adler, C., and Casanowicz, J. M., Biblical Antiquities. A description of the exhibit at the Cotton States International Exposition. Atlanta, 1895. [From the Report of the U. S. National Museum for 1896, S. 943—1023.] Washington 1898. 8°.
† Brown, R., Semitic influence in Hellenic mythology. New York 1898. 228 S. 8°. [Imported.]
† Brown, W., The Tabernacle and its Priests and Services described and considered in relation to Christ and the Church. London 1899. 316 S. 8°.
Cheyne, T. K., Jewish religious life after the Exile. New York 1898. XXI, 270 S. 12°. [American Lectures on the History of Religions, 1897—98.]
† Curtin, Jer., Creation myths of primitive America in relation to the religious history and mental development of mankind. Boston 1898. XXXIX, 532 S. 8°.
Davies, T. W., Magic, divination, and demonology among the Semites s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 241—251.
Davies, T. Witton, Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours. London & Leipzig 1899. XVI, 130 S. 8°.
† Fluegel, Maur., The Zend-Avesta and Eastern Religions. Baltimore 1898. V, 307 S. 8°.
† Frazer, J. G., The Origin of Totemism, Part I s. Fortnightly Rev. apr. 1899, S. 648—665.
† Herner, S., Den Mosaiska tiden. Undersökning af hvad somär Mosaiskt i. Dekalogerna och Förbundsboken. Lund 1899. III, 104 S. 4°.
† Herriot, Ed., Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris 1898. XIX, 366 S. 8°.
† Hummelauer, F. v., Das vormosaische Priesterthum in Israel. Vergleichende Studie zu Ex. u. I Ch. 2—8. Freiburg i. B. 1899. VII, 106 S. 8°.
Jackson, A. V. W., Zoroaster the prophet of Ancient Iran. New York 1899. XXV, 314 S. 8°.
Jastrow, Morris, jr., Dust, Earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 133—150.
Kittel, R., Zur Theologie des A. T. 2 acad. Vorless. 1. Das A. T. u. d. heut. Theol. 2. Jes. 53 u. d. leidende Messias im A. T. Leipzig 1899. 31 S. 8°.
Köberle, J., Die Tempelsänger im A. T. Erlangen 1899. VIII, 205 S. 8°.
† Landowicz, F., De doctrinis ad animarum praeexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judaeorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint quaestiones. Leipzig 1899. 73 S. 8°.
Levias, C., Blau on ancient Jewish magic s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 19, f. [Recension.]

† Liénard, J. L., La Religion des patriarches. Cahors 1899. 87 S. 8°.
† Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. Aus dem Norw. Freiburg i. Br. 1898, 40 S. 8°.
Mills, L. H., Asha as The Law in the Gâthas, s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 31—53.
† Ottley, R. L., Hebrew prophets. London 1898. 128 S. 8°.
Peritz, F. J., Woman in ancient Hebrew cult s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 111—148 [auch apart.]
† Rosenblüth, S., Der Seelenbegriff im A. T. Bern 1898. 62 S. 8°. (Diss.)
Sayce, A. H., The Antediluvian Patriarchs s. The Expos. Tim. vol. X, no. 8 (may 1899), S. 352.
† Schmidt, C., Die Entwickelung der alttestamentlichen Opferidee. Breslau 1899. 29 S. 4°. (Progr.)
Smith, W. R., Die Religion der Semiten. Aus dem Engl. v. R. Stübe. Mit e. Vorwort v. E. Kautzsch u. m. e. Anhang. Freiburg i. B. 1899. Lief. 1. 2. 3—6. S. 1—48. 49—96. 97—288.
Staerk, W., Studien zur Religions- u. Sprachgeschichte des A. T. 1. Heft. 1. Prolegomena zu einer Geschichte der israelitischen Vätersage. 2. Zur Geschichte der hebräischen Volksnamen. Berlin 1899. IV. 96 S.
† Tiele, C. P., Elements of the Science of Religion; being the Gifford Lectures delivered before the University of Edinburgh in 1896. Vol. II. London 1899. 286 S. 8°. New York. [Imported.]
† Tiele, C. P., Einleitung in die Religionswissenschaft. Deutsch v. O. Gehrich. 1. Tl. Morphologie. Gotha 1899, XI, 259 S. 8°.
Wellhausen, J., Des Menschen Sohn s. Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 6, S. 187—215.
† Whatham, A. E., The early religion of the Hebrews s. Bibliotheca Sacra 1898, S. 629—655. [Vgl. Behrends, ibid. S. 742 f., und Whatham, 1899, S. 168—170.]
Wildeboer, G., Jahvedienst u. Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Vom Verf. durchgesehene deutsche Ausgabe. Freiburg i. B. 1899, 44 S. 8°.

---

† Castelli, D., Gli Ebrei, sunto di storia politica e litteraria. Firenze. 1899, XVI, 465 S. 8°.
Cheyne, T. K., Dr. Torrey on the Edomites s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 207 f.
Cornill, C. H., Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Chicago (Leipzig) 1898. IV. 326 S. 8°.
† Cornill, C. H., History of the people of Israel, from the earliest times to the destruction of Jerusalem by the Romans. Translated by W. H. Carruth. Chicago 1898. III, 325 S. 12°.
Hommel, F., The True Date of Abraham and Moses s. The Expos. Tim. s. X, 5 (febr. 99), S. 210— 212. Additional Note s. X, 6 (march. 99), S. 278.
Lagrange, M. J., Les Khabiri s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 127—132.
Lieblein, J., L'Exode des Hébreux s. PSBA XXI, 2, S. 53—67.
† Meili, F., Zur Charakteristik d. Königs Ahab s. Schweiz. theol. Z. 1899, 1, S. 17—23.

† Moore, W. W., The period of Israelitish sojourn in Egypt. in the light of archaeological research s. Presbyterian Quarterly, XIII, S. 24—43.

Oettli, S., Das Königsideal des A. T. Greifswald 1898. 26 S. 8°. (Ak. Rede.)

† Pick, B., The Jewish high priests subsequent to the return from Babylon, IV., 6 A. D. to 68 A. D., s. Lutheran Church Review 1898, S. 655—664.

† Piepenbring, C., Histoire du Peuple d'Israel. Strassburg 1898.

† Prašek, J. V., Forschungen zur Geschichte des Alterthums. II. Leipzig 1898.

Rouvier, J., L'ère de Marathos en Phénicie s. Journ. As. 9e sér. t. 12, no. 3 (nov.-déc. 98), S. 361—406.

Selbie, J. A., Was Tyre taken by Nebuchudrezzar s. The Expos. Tim. Vol. X, no. 8 (may 1899), S. 378 f.

Skipwith, G. H., Hebrew Tribal Names and the Primitive Traditions of Israel s. JQR. XI, 42 (jan. 99), S. 239—265.

Stade, B., Die Entstehung des Volkes Israel. 3ter Abdruck. Giessen 1899. 24 S. (Ak. Rede.)

† Streane, A. W., The age of the Maccabees. New York 1898. 288 S. 12°.

Torrey, C. C., The Edomites in southern Judah s. Journ. Biblical Literature XVII, 1898, S. 16—20.

ZDPV. Bd. XXI, Heft 2. — Blanckenhorn, M., Noch einmal Sodom und Gomorrha. — Röhricht, R., Marino Sanudo sen. als Kartograph Palästinas. — Bücheranzeigen.

M. u. N. d. DPV. 1898, No. 6. — I. Mittheilungen. Brünnow, R., Reisebericht. — Hörmann, A. u. Blanckenhorn, M., Lavastücke im Westen des Todten Meeres. II. Nachrichten.

1899, No. 1. — I. Mittheilungen. Unsere Arbeiten im Ostjordanlande III. Briefe Dr. Schumacher's in Ḥaifa. — Hartmann, M., Das angebliche Pseudo-Fiḥa. Eine Rettung. — Bauer, L., Abergläubisches unter den Arabern. — Kiepert, R. u. Fischer, H., Zur Kartographie des Ḥaurān. — Schick, C., Neue Ausgrabungen der englischen Palästina-Gesellschaft. — II. Nachrichten.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — Jan. 1899. — Notes and News. — Bliss, F. J., First Report on the Excavations at Tell Zakarîya. — Macalister, R. A. Stewart, The Rock-Cuttings of Tell Zakarîya. — Schick, C., Reports 1. Deir ed-Dosé or the former Convent of Theodosius. 2. The Jordan Bridge. 3. The New Church of St. Stephan. 4. The North Wall of Jerusalem. 5. Abraham's Oak at Hebron. 6. Ancient Rock-cut Jewish Wine-press at ʿAin Kârim. — Dickie, A. C., The Lower Church of St. John, Jerusalem. — Hill, Gray, Discovery of a Sulphur Spring and Bath on the Banks of the Jabbok. — Hill, Gray, A Remarkable Cistern and Newly Discovered Spring at Aisâwîyeh. — Sykes, M., Narrative of a Journey East of Jebel ed-Druse. — Newton, E. T., Note on Bones Brought from Eastern Hauran by Mr. M. Sykes. — Baldensperger, Ph., The Dragon Well. — Thomas, J., Note on the "Dragon Well". — Conder, C. R., Notes on Antiquities of the Pentateuch. — Clermont-Ganneau, Notes on the "Quarterly Statement". — Gregg, A. J., "The Upper Watercourse of Gihon." — Gregg, A. J., The Ancient Road from

near the Present Bab ez Zahare. — Birch, W. F., The Valley of Hinnom. — Birch, W. F., Pisgah Baalgad. — Wright, Th. F., The Boards of the Tabernacle. — Glaisher, J., Results of Meteorological Observations taken at Tiberias and Jerusalem in the Year 1897.

† Bliss, F. J., and Dickie, A. C., Excavations at Jerusalem, 1894—1897. London 1898. 374 S. 8°. (PEF.)

† Burton, R. F., Personal narrative of a pilgrimage to Al-Madinah and Meccah. Ed. by Isabel Burton, with introduction by Stanley Lane-Poole. New York 1898. 2 Bde. XXXI, 436, 479 S. 12°.

Clermont-Ganneau, sur un poids en plomb à légendes Grecques provenant de Syrie s. Compt. rend. Acad. des Inscr. t. 26 (sept.-oct. 1898), S. 606—609.

Gautier, L., The Wells of Beersheba s. The Expos. Tim. X, 17 (april 99), S. 328 f. (Gautier besuchte Beersheba wieder am 28. Febr. 1899. Es sind nur drei Brunnen vorhanden u. Spuren weiterer nicht zu entdecken.)

† Ein Jerusalem- u. Sinaipilger aus Zürich im 15. Jahrh. Der Predigermönch F. Schmid. Zürich 1899.

† Lewis, A. S., In the shadow of Sinai; a story of travel and research from 1895—1897. Cambridge 1898. [Auch New York 1898.] XVI, 261 S. 8°.

† Peters, C., King Solomon's golden Ophir. A research into the most ancient gold production in history. New York 1899. 117 S. 12°. [Imported.]

† Poole, Stanley Lane, Saladin and the fall of the Kingdom of Jerusalem. New York 1898. XXIV, 416 S. 12°.

Poynder, A., Kirjath-arba s. The Expos. Tim. X, 6 (march 99), S. 287.

Séjourné, P. M., le lieu de la dormition de la très sainte vierge s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 141—144.

Torrey, C. C., The site of Bethulia s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 160—172.

Vincent, H., Un hypogée Juif s. Rev. bibl. 8e année, no. 2 (avril 1899), S. 297—304.

† Wallace, E. S., Jerusalem the Holy. A brief history of ancient Jerusalem, with an account of the modern city and its conditions, political, religious, and social. New York and Chicago 1898. 259 S. 8°.

Revue sémit. d'épigraphie et d'hist. anç. recueil trimestr., directeur J. Halévy. — 7e année. — Janvier 1899. — Halévy, J., Recherches bibliques: L'Auteur sacerdotal et les Prophètes (suite) p. 1. — Halévy, J., Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde (suite et fin), p. 20. — Boissier, A., Notes d'assyriologie (suite et fin), p. 49. — Nau, F., La légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées (suite), p. 54. — Perruchon, J., Notes pour l'histoire d'Éthiopie, p. 76. — Halévy, J., Bibliographie, p. 89.

Audollent, A., De l'orthographe des lapicides carthaginois. Paris 1898. (S. A. aus Revue de philologie t. XXII).

Berger, Ph. et Cagnat, R., L'inscription trilingue d'Henchir Alaouin s. Compt. rend. Ac. des Inscr. t. 27 1899, janv.-févr., S. 48—54.

† Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale. t. 3. Paris 1899. 8°.

Clermont-Ganneau, nouvelle inscription hébraique et grecque relative à la limite de Gezer s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 109—117.

Clermont-Ganneau, Nouveaux estampages des monuments araméens d'Arabissos s. Compt. rend. Ac. des Inscr. t. 26 (nov.-déc. 1898, S. 808—810.

Clermont-Ganneau, un nouveau scéau israélite en caractères phéniciens, entré récemment dans la collection du baron Ustinow s. Compt. rendus. Acad. des Inscr. t. 26 (nov.-déc. 1898), S. 812 f. (לאבגיל אשה עשיהו).

† Cook, S. A., A glossary of the Aramaic inscriptions. Cambridge 1898. VIII, 127 S. 8°.

Cook, St. A., Some recent Palmyrene Inscriptions (2 plates) s. PSBA. XXI, 2, S. 68—78.

Delattre, Lettre sur les fouilles de Carthage s. Compt. rend. Acad. des Inscr. t. 26 (sept.-oct. 98), S. 619—630) t. 27 (janv.-févr. 1899), S. 93—106.

Germer-Durand, J., Nouvelle exploration épigraphique de Gerasa s. Rev. bibl. t. VIII, 1 (janv. 99), S. 1—39.

Lidzbarski, M., Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. Weimar 1898. I. Teil: Text XV. 508 S. 8°. II. Teil: Tafeln XLVI Taff. fol.

Müller, D. H., Palmyrenische Inschriften nach Abklatschen des Herrn A. Musil s. Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Cl. 1898, Bd. XLVI.

---

† Catalogue méthodique et raisonné de la collection d'antiquités assyriennes publié par de Clercq avec la collaboration de J. Ménant. Paris 1898. fol.

† Arnolt, W. Muss., Concise Dictionary of the Assyrian Language, Part 7, S. 385—448, New York 1898. 8°; Part. 8, S. 449—512, ibid. 1899.

Banks, E. J., Eight oracular responses to Esarhaddon s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 267—277.

† Billerbeck, A., Das Sandschak Suleimania und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit. Leipzig 1898.

Boissier, A., Deux Fables Assyriennes K. 3456 s. PSBA. XXI, 1, S. 34—48.

† Conder, C. R., The Hittites and their language. New York 1898. VII, 312 S. 12°.

Dedekind, A., Eine assyrische Keilinschrift im k. k. kunsthistor. Hofmuseum, WZKM. XII (98), 3, S. 271 f.

Delitzsch, F., Zur juristischen Litteratur Babyloniens s. Beiträge zur semit. Sprachwiss. IV, S. 78—87.

† Dienemann, M., Sumerisch-babylonische Hymnen der von G. Reisner herausgeg. Berliner Sammlung umschrieben, übers. u. erkl. Breslau 1898. 31 S. 8°. (Diss.)

Boutflower, C., The meaning of the word asîtu s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 49—51.

Harper, R. F., Assyriological notes, V, s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 129—144. [A. B., Brieftexte; C. Muss-Arnolt's Assyrian Dictionary, Part. 7.]

Jastrow, Morris, Jr., The Religion of Babylonia and Assyria. Boston 1898. XI, 780 S. 8°. [Handbooks of the History of Religions.]

Jastrow, Morris Jr., Nebopolassar and the temple to the sungod at Sippar s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 65—86.
Jensen, P., The Undeciphered Hittite Inscriptions s. The Expos. Tim. X, 7 (april 1899), S. 304—309.
Hittite Decipherment I. By W. M. Ramsay. II. By A. H. Sayce s. The Expos. Tim. X, 8 (may 1899), S. 384.
Johnston, Christopher, The epistolary literature of the Assyrians and Babylonians. Part 2. Notes and glossary to the selected letters s. Journ. Amer. Orient. Soc. XIX, 1898, S. 42—96 [vgl. 1897, S. 125—175.]
Knudtzon, J. A. u. Delitzsch, F., Briefe Hammurabi's an Sin-idinnam s. Beiträge zur sem. Sprachwiss. IV, S. 88—96.
† The Letters and Inscriptions of Khammurabi, King of Babylon. By L. W. King. Vol. I. London 1898.
Margoliouth, G., Hebrew-Babylonian Affinities. London 1899. 20 S. 8°.
Meissner, Br., Eine assyrische Abbildung der hängenden Gärten der Semiramis s. WZKM. XII (98) no. 3, S. 272—274.
Pinches, Th., Some Early Babylonian Contract-Tablets or Legal Documents II s. JRAS. 1899, (jan.), S. 103—120.
Price, J. M., Recent thought on the origin of the cuneiform writing s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 145—156.
Prince, J. D., Assyrian prepositional usage s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 1—11.
Sayce, A. H., The New Babylonian Chronological Tablet. Contract from the country of Khana. An Early Babylonian Document relating to the Shuhites s. PSBA. XXI, 1, S. 10—25.
† Smith, G., Entdeckungen in Assyrien. Ein Bericht der Untersuchungen u. Entdeck. z. Richtigstellung d. Lage v. Ninive i. den Jahren 1873 u. 1874. Uebers. v. E. v. Boecklin. Leipzig 1898. X, 512 S. 8°.
Ward, W. H., The Inscribed Stones from Hamath s. PSBA XXI, 2, S. 80—82.
C. H. W. J., The words Adar and Sartu s. PSBA. XXI, 2, S. 79 f.
† Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 2. Reihe I. Bd. 4. Hft. (10. der ganzen Folge). Leipzig 1898. III, S. 142—192. 8°. (4. Zeit u. Verfasser des Kohelet. — Gog. — Psalm 22. — Zur hamustu. — Aus dem Archiv von Ninive).
Zimmern, H., Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel s. Archiv. f. Religionswiss. II, 1/2, S. 165—177.

---

† Adams, W. M., The book of the master, or the Egyptian doctrine of the light born of the virgin mother. London 1898. 226 S. 8°.
† Amélineau, E., Histoire de la Sépulture et des Funérailles dans l'ançienne Égypte. Avec vignettes et 112 planches. 2 parties. Paris 1896. XXII, 681 S. (Annales du Musée Guimet t. 28. 29).
† Bouriant, U., Sur trois tables horaires coptes s. Mém. prés. à l'Inst. égypt. t. 3, fasc. 7. Le Caire 1898.
Brodrick, Miss M. & Morton, Miss A. A., The Tomb of Pepi Ankh (Khua) near Sharona (5 plates) s. PSBA. XXI, 1, S. 26—33.
Caparet, J., Notes sur les origines de l'Egypte d'après les fouilles récentes s. Rev. de l'un. de Bruxelles 4, no. 2 (nov. 98), S. 105—139.
† Daressy, G., Le Mastaba de Meru s. Mém. prés. à l'Inst. égypt. t. 3, fasc. 6. Le Caire 1898.

Deiber, A., La stèle de Mineptah et Israel s. Rev. bibl. 8e année, no. 2 (avril 1899), S. 266—277.
Fonck, L., Die letzten Zeilen der Israel-Inschrift Merneptah's s. ZkTh. 1899, 2, S. 377—379.
Foucart, G., Le mobilier funéraire sous la XIIe dynastie d'après une publication récente de M. Steindorff s. Rev. arch. t. 33 (nov.-déc. 98) S. 366—398.
Ermoni, V., L'ordinal copte s. Rev. de l'Or. chrét. III (98), no. 4, S. 425—434.
Heuzey, L., Égypte ou Chaldée? s. Compt. rend. Acad. des Inscr. t. 27 (janv.-févr. 1899), S. 60—67.
Krall, J., Beiträge zur Geschichte der Blemyer u. Nubier s. Denkschr. WAW., phil. hist. Cl., Bd. XLVI, Wien 1898.
Nash, W. L., Scarab of Hat Shepsut s. PSBA. XXI, 2, S. 80.
Walker, J. H., Analysis of Egyptian Cosmetic s. PSBA XXI, 2, S. 79.
W. H. R., Portrait Statue of Psammetic-Neith s. PSBA. XXI, 2, S. 80.
Whyte, E. A., Egyptian Bronze Mummy-Case for a Fish s. PSBA. XXI, 2, S. 82.
† Williams, J., Religious ideas of the ancient Egyptians s. Westminster Rev. dec. 1898 S. 655—669.

Abrahams, I., An Aramaic Text of the Scroll of Antiochus s. JQR. XI, 42 (jan. 99), S. 291—299.
† Abrahams, Isr., Chapters on Jewish Literature. Philadelphia 1899. 275 S. 12°.
Bacher, W., Observations sur la liste des rabbins mentionnés dans le traité derech éréç s. RÉJ. t. 37, no. 74 (oct.-déc. 98), S. 299—303.
Bank, L., Rabbi Zeira et Rab Zeira s. RÉJ. t. 38, (janv.-mars 99) S. 47—63.
Büchler, Ad., La fête des Cabanes chez Plutarque et Tacite s. RÉJ. t. 37, no. 74 (oct.-déc. 98) S. 181 — 202.
† Cohn, N., Die Vorschriften betr. d. Zarâath nach dem Kitâb al Kâfî. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese und Dogmatik der Samaritaner. Erlangen 1898. XVIII, 54 S. 8°. (Diss.)
Cowley, A., Megillath Zutta, note on JQR. VIII, 541 sqq. and IX, 121 s. JQR. vol. XI, no. 43, S. 532.
Ehrlich, A. B., Mikrê ki-Pheschutô (Die Schrift nach ihrem Wortlaut). Scholien u. kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. 1. Theil. Der Pentateuch. Berlin 1899. X, 385 S. 8°. (hebr.)
† Feuerstein, S., Der Commentar des Karäers Salmon Ben Jerucham z. d. Klageliedern. Zum 1. Male nach der Pariser HS. edirt, mit einer Einleitung u. Anmerkungen vers. Bern 1898. 28, XLVIII S. 8°. (Diss.).
Friedländer, M., L'Anti-Messie s. RÉJ. t. 38, S. 14—37.
Bacher, W., Le mot 'Minim' dans le Talmud désigne-t-il quelquefois des chrétiens? s. RÉJ. t. 38, S. 38—46.
Fürst, Notes lexicographiques (suite) s. RÉJ. t. 38 (janv.-mars 99), S. 64—73.
Fürst, J., Le sens de לגיון, לגיונא s. RÉJ. t. 38 (janv.-mars 99), S. 140—142.
† Grossberg, M. (auch Grünberg genannt aus Trestuna) Gewul Menasche. Frankfurt a. M. 1899. 64 S. 8°. (hebr.)
† Günzig, J., Der Commentar des Karäers Jephet Ben Ali Halevi zu den Proverbien. Zum 1. Male nach mehreren HHSS. edirt, mit einer Einleitung u. Anmerkungen vers. Bern 1898. 50, XXXII. 8°.

Gottheil, R., Judaeo-Persica s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 124—126. [Salemann, Chudaidât.]

Jastrow, Marcus, Greek and Latin loan-words in Talmud, Midrash, and Targum s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 184—186. [Recension von Krauss, Teil I.]

Kaufmann, D., Les cycles d'images du type allemand dans l'illustration ancienne de Haggada s. RÉJ. t. 38 (janv.-mars 99), S. 74—102.

† Krengel, J., Das Hausgerät in der Mišnah. Breslau 1898. 68 S. 8°. (Diss.)

Kohut, G. A., A Persian custom in the Talmud s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 54 f. [Abergläubische Gebräuche die Fingernägel betreffend.]

† Klugmann, L., Vergleichende Studien üb. d. Stellung der Frau im Altertum. I. Die Frau im Talmud. Bern 1897. 82 S. 8°. (Diss.)

Kohut, G. A., A Talmudic saying in the Qurân s. Amer. Journ. Semit. Lang. KV, S. 55 f. [Sura V, 9; vgl. Berach. 15a, Chullin 122b.]

Kohut, G. A., Notes: 1. تَيَمُّمٌ [sic], 2. Prayers for rain [im Talmud u. Midrash], 3. A Turkish tale in the Midrash [Levit. rab. § 25 u. Parallelen] s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 105—114.

Levias, C., Grammar of the Aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud. III. Morphology, s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 252—266. [Fortsetzung; s. XIII, S. 21—78, 118—139, 177—208, XIV, S. 17—37, 106—128, 195—206.]

Margoliouth, G., The Writings of Abu'l-faraj Furkan Ibn Asad. s. JQR. XI, no. 42 (jan. 99), S. 187—215.

Neubauer, A., I. Pseudo-Josephus, Joseph ben Gorion. II. Jerahmeel ben Shelomoh s. JQR. vol. XI, no. 43 (april 1899), S. 355—386.

† Pavly, J. de, Sopher, S. et Haghiz, H. J., Manuel du ménage israélite. Lois fondamentales de la religion juive. Orléans 1899. XIII, 94 S. 8°.

Steinschneider, M., An Introduction to the Arabic Literature of the Jews I s. JQR. XI, 42 (jan. 99), S. 305—343. no. 43 (april 99), S. 480—489.

† Die Zarâath-Gesetze der Bibel nach dem Kitâb-al-Kâfi des Jûsuf Ibn Sulâmah. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese und Dogmatik der Samaritaner herausgeg. v. N. Cohn. Frankfurt a. M. 1899.

† Graetz, H., History of the Jews. Vol. VI. Index volume, with a memoir of the author by Ph. Bloch, and a chronological table of Jewish history. Philadelphia 1898. XVI, 644 S. 8°.

Chabot, J. B., Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditae. Syriace edidit et latinitate donavit I. B. Ch. s. Rend. della R. Acc. dei Lincei; classe di scienze morali, stor. e fil. ser. 5, vol. 7, fasc. 1. S. 39—59, fasc. 2, S. 77—102.

Chabot, J. B., Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya s. Rev. de l'Or. chrét. III (98), no. 4, S. 458—480.

† Friedmann, J., Aristoteles' Analytica bei den Syrern. Erlangen 1898. 8°. (Diss.).

Gottheil, R., Contributions to Syriac Folk-Medicine s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 186—205. [Angebliche Übersetzung des Galenischen φάρμακα κατὰ τόπους; Syrischer Text und Übersetzung.]

Gottheil, R., The Greek Physiologus and its Oriental translations s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 120—124. [Stemma der Physiologus-Literatur.]
Gregorii Barhebraei Nomocanon ed. P. Bedjan. Lipsiae 1898. XIII, 552 S. 8°.
† Gregorii Bar Hebraei Abulfaragis, Mafriani Orientis, Kithâbhâ Dhiyaunâ seu liber columbae ed. G. Kardahi. Rom 1899. VII, 107, IV S. 8°.
Kugener, M. A., Une homélie de Sévère d'Antioche attribuée à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem s. Rev. de l'Or. chrét. III (98), no. 4, S. 435—451 (Syrisch in Vat. 141, fol. 130—136; 142, fol. 130—137 v°; Brit. Mus. Add. 12159, fol. 158—163 v°.)
Nau, F., Les plérophories de Jean, évêque de Mayouma (suite) s. Rev. de l'Or. chrét. III (98), no. 4, S. 337—392.
† Smith, J. P., A compendious Syriac dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. P. Smith. Part II. Oxford 1898. S. 113—272. 4°.
Weir, T. H., L'Hexaméron de Jacques d'Édesse s. Journ. As. 9e sér. t. 12, no. 3 (nov.-déc. 98), S. 550 f.
Labaree, B., Maclean's Grammar of the dialects of vernacular Syriac s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 87—99.
Dalman, G., Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schriftthums u. der aramäischen Sprache erörtert. Bd. 1. Einleitung u. wichtige Begriffe. Nebst Anhang: Messianische Texte. Leipzig 1899. XV, 320 S. 8°.
Schultze, M., Grammatik der aramäischen Muttersprache Jesu. Berlin 1899. IV, 87 S. 8°.
Levias, C., Dalman's Aramaic Modern Hebrew Dictionary s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 57—60. [Recension.]
Moore, G. F., Dalman's Aramaic Grammar and Reader s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 116—120. [Recension].
† Wessel, S., Das Targum zum Buche Ruth. Bern 1898. 48 S. 8°. (Diss.).
† Kahle, P., Textkritische u. lexikalische Bemerkungen zum Samarit. Pentateuchtargum. Leipzig 1898.

---

† Ameer Ali Seyd, A short history of the Saracens . . . . from the earliest times to the destruction of Bagdad and the expulsion of the Moors from Spain. New York 1899. XIX, 638 S. 8°.
† Behâ ed Dîn, Life of Saladin. New York 1897. XX, 420 S. 8°. [Engl. Translation, Palestine Pilgrims' Text Society.]
Derenbourg, H., Livre intitulé Laisa, sur les exceptions de la langue Arabe, par Ibn Khâloûya, dit Khâlawaihi. Texte Arabe, publié d'après le manuscrit unique du British Museum s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 33—41.
† Ebn Malek, L'Alfiiah tradotta e commentata da E. Vitto. Beyrouth 1898.
Heller, B., La version arabe et le commentaire des Proverbes par le Gaon Saadia (fin.) s. RÉJ. t. 37, no. 74 (oct.-déc. 98), S. 226—251.
Hulbert, H. W., The philosophical disintegration of Islam s. Bibliotheca Sacra 1899, S. 44—60. [Unbedeutend.]
Ibn Khaldoun, Histoire des Benou-l-Ahmar, rois de Grenade, traduite par Gaudefroy-Demombynes (suite) s. Journ. As. 9e sér. t. 12, no. 3 (nov.-déc. 98), S. 407—462.
† Keller, H., Das Kitâb Baġdād von Abu'l-Faḍl Aḥmad Ibn Abi Ṭāhir Ṭaifūr f. 1—21. Bern 1898, 60, 20 S. 8°.

† Kern, F., Molières femmes savantes neuarabisch bearbeitet v. Muhammed Bey 'Osmân Galâl unter dem Titel Innisâ'u-l-âlimât. Jena 1898. 149 S. 8°. (Diss.)
† Koenig, C., Der Kitâb muṯir al-ġarām ilā zijāra al- Ḳuds wa'š-šām des Šihāb eddīn Abū Maḥmūd Aḥmed al-Mukaddasī. Leipzig 1898. 30 S. 8°. (Diss.)
† Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amr ibn Baḥr al Djahir de Basra. Texte arabe publié par G. van Vloten. Leyde 1898.
Macdonald, D. B., Job and Muslim cosmography s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 168 f.
Macdonald, D. B., Behâ ed-Dîn's Life of Saladin s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 182—184. [Rec. der von der "Palestine Pilgrims, Text Society" herausgegebenen Übersetzung.]
Macdonald, D. B., Pautz' Muhammeds Lehre von der Offenbarung s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 173—177. [Recension.]
Macdonald, D. B., Arbeely's Arabic Grammar s. Amer. Journ. Semit. Lang., XV, S. 181 f. [Recension.]
Macdonald, D. B., The life of al-Ghazzālī, with especial reference to his religious experiences and opinions s. Journ. Amer. Orient. Soc. XX, 1899, S. 70—132.
† Margoliouth, D. G., The Letters of Abu 'l-ʿAla s. Anecdota Oxoniensia, Semitic ser., part 10. Oxford 1898. 8°.
Seybold, C. F., Glossarium latino-arabicum. 1. Hälfte. Weimar 1898. 128 S. = Z. f. Ass. Ergänzungsheft 15.
Seybold, C. F., Freytag's أدر, majestas' und نقجة, bursa, saccus' aus dem arabischen Wörterbuch zu streichen s. WZKM. XII (98), no. 3, S. 274—276.
Smith, H. P., Sachau on the Mohammedan legal system s. Amer. Journ. Semit. Lang. XV, S. 177—181. [Recension.]
Steinschneider, M., Heilmittelnamen der Araber (Forts.) s. WZKM. XII (98), 3, S. 201—229.
Watson, W. S., Bab el-arab [sic]. An outline of Arabic syntax s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIV, S. 227—240. [Nach der Ajurrūmiyya.]
Wellhausen, J., Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams s. Skizzen u. Vorarbeiten, Heft 6, S. 1—160.

The Contendings of the Apostles being the histories of the lives and martyrdoms and deaths of the twelve Apostles and Evangelists. The Ethiopic Texts now first edited from Manuscripts in the British Museum with an English translation by E. A. Wallis Budge. Vol. 1. The Ethiopic Text. London 1899. XXII, 602 S. 4°. (Kleinfolio).
† Littmann, E., Māḥlētāta geʿez targuama wadarasa. München 1899.
† Littmann, E., Das Verbum der Tigresprache in Abessinien. I. Halle 1898. 35 S. 8°. (Diss.)
† J. Perruchon, Le manuel pratique de la langue abyssine de Mondon-Vidailhet. Paris 1898. 8°.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Inseraten - Anhang

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Beilage: **Antiquariats-Katalog 184 von Simmel & Co., Leipzig.**

Vorläufige Anzeige.

In unserem Verlage wird erscheinen:

Ephemeris

für

semitische Epigraphik

von

Mark Lidzbarski.

Die semitische Epigraphik hat in der letzten Zeit einen erfreulichen Aufschwung genommen. Es vergeht fast kein Monat, ohne dass neue Funde gemacht, neue Inschriften veröffentlicht werden. Aber das Material wird sehr zerstreut, und es ist selbst für denjenigen, der anhaltend auf diesem Gebiete arbeitet, mit grossen Schwierigkeiten verknüpft, alles zu Gesicht zu bekommen.

Diesem Übelstande will die Ephemeris abzuhelfen suchen. Herr Dr. Lidzbarski beabsichtigt, darin zuvörderst alle neuen Funde mitzuteilen und zu erörtern, alle neuen Arbeiten über semitische Inschriften zu verzeichnen und das Neue in ihnen hervorzuheben. Doch will er auch Untersuchungen über ältere Inschriften aus derselben nicht ausschliessen.

Der Verfasser wird nicht bloss die Entzifferungen anderer mitteilen, sondern bestrebt sein, nach Photographien, Abklatschen oder den Originalen selbst den Wortlaut festzustellen. Soweit es möglich und ratsam ist, sollen auch Abbildungen der Inschriften gegeben werden.

Das Werk soll in Heften erscheinen, deren Ausgabe und Umfang vom vorhandenen Material abhängen wird. Mehrere Hefte von einem Gesamtumfange von 20—25 Bogen sollen einen Band bilden.

Am Schlusse eines jeden Heftes wird der Verfasser auch über rein archäologische Funde kurz berichten, am Schlusse eines jeden Bandes umfassende Glossare und Sachregister geben.

Der Preis für die einzelnen Hefte soll so festgesetzt werden, dass er für den 20—25 Bogen starken Band nicht mehr als etwa 15 Mk. beträgt.

Das erste Heft wird voraussichtlich im Herbst d. J. erscheinen und unter anderem enthalten:

Eine Nachprüfung der Mesainschrift.

Altsemitische Inschriften auf Siegeln und Gewichten des Ashmolean Museum zu Oxford.

Die grosse Weihinschrift von Karthago.

Eine Trilinguis aus Tunisien.
Neupunische Inschriften aus Mactar.
Die aramäischen Inschriften von Arabissus.
Palmyrenische Inschriften.
Mandäische Zaubertexte aus den Königl. Museen zu Berlin.

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung hofft, dass nicht nur Orientalisten, sondern auch Theologen und Archäologen diesem Unternehmen Interesse entgegenbringen werden, und bittet schon jetzt um gefl. Aufgabe von Bestellungen.

Die Ephemeris kann entweder direkt von der Verlagsbuchhandlung oder durch Vermittlung einer Sortimentsbuchhandlung bezogen werden.

Giessen, Juli 1899.

Hochachtungsvoll

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung.

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.

Neudruck von Jahrg. 1 u. 2.

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung beabsichtigt, vielfachen Anregungen folgend, von den seit längerer Zeit vollständig vergriffenen Jahrgängen 1 (1881) u. 2 (1882), der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von Prof. D. Stade, einen Neudruck zu veranstalten.

Diejenigen Abonnenten der Zeitschrift, denen am Erwerb dieser Jahrgänge zur Kompletierung der Serie gelegen ist, sowie Interessenten, die bisher vom Kauf der früheren Jahrgänge wegen Fehlens der beiden ersten Abstand genommen haben, werden höflichst gebeten, der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung entweder direkt oder durch Vermittlung einer Sortimentsbuchhandlung baldigst davon Mitteilung zu machen. Da der geplante Neudruck erhebliche Kosten verursacht, kann zu seiner Ausführung nur geschritten werden, wenn es gelingt, durch Subskription die erforderliche Anzahl von Abnehmern zu gewinnen. Wenn irgend möglich, wird der Preis des Neudrucks eines Jahrgangs der gleiche wie der des vergriffenen Originaldrucks (10 Mk.) sein.

Giessen im Juli 1899. *Hochachtungsvoll*

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung.

Altorientalische Forschungen von Hugo Winckler.

Erste Reihe.

Heft I, Seite 1—107. Das syrische Land Jaudi und der angebliche Azarja von Juda. — Das nordarabische Land Muṣri. — Die Gideonerzählungen. — Phönicische Glossen. — Die politische Entwickelung Altmesopotamiens. — Einzelnes.

Heft II, Seite 108—196 und 4 Tafeln. Die babylonische Kassitendynastie. — Babyloniens Herrschaft in Mesopotamien und seine Eroberungen in Palästina im zweiten Jahrtausend. — Einige Bemerkungen über Eisen und Bronce bei den Babyloniern und den Assyrern. — Die Meder und der Fall Ninives. — Bemerkungen zu semitischen Inschriften. — Zum alten Testament.

Heft III, Seite 197—303 und 6 Tafeln. Noch einmal die babylonischen Königstitel. — Bemerkungen zu den Assurbanipalinschriften. — Eine Urkunde aus der babylonischen Kleinstaaterei. — Bemerkungen zu den Funden in Nippur. — Untersuchungen zur Bavianinschrift. — Eine Inschrift Abišu's. — Zu den sabäischen Inschriften. — Zum alten Testament. — Text der Chronik P.

Heft IV, Seite 304—370 und 2 Tafeln. Eine phönicische Inschrift aus Nordsyrien. — Zur alten Geschichte Jemens und Abessyniens. — Zur Geschichte des Judentums in Jemen. — Muṣri. — Dido. — Das Winzerlied Jes. 63. — Die Tiergruppe in der Vision Ezechiels. — Die Festung im Weinberge bei den Israeliten. — Zum Kohelet. — Griechen und Assyrer.

Heft V, Seite 371—468. Zur babylonisch-assyrischen Geschichte. — Zur phönicisch-karthagischen Geschichte. — Zur Geschichte des alten Arabien.

Heft VI, Seite 469—573. Zur babylonischen Verfassung. — Die Eroberung von Kirbit und die Zeit der ersten Unternehmungen Assurbanipals. — Kimmerier, Ašguzäer, Skythen. — Zum babylonisch-chaldäischen Feudalwesen. — Necho und Nebukadnezar in Ribla. — Die medische Mauer. — Pittakos? — Bruchstücke von Keilschrifttexten. — Einige altbabylonische Inschriften. — Einzelheiten und Nachträge. — Verzeichnisse.

Preis von Heft I—III, V, VI 6 Mk. brosch., 6.50 Mk. geb.; Heft IV 4 Mk. brosch., 4.50 Mk. geb. — Preis der vollst. ersten Reihe 27 Mk. brosch., 28.60 Mk. geb.

Zweite Reihe. Band I.

Heft I, Seite 1—64. Bruchstücke von Keilschrifttexten. — Supria. — Scareṣer und Assarhaddon. — Zu semitischen Inschriften: 1. Die Grabinschrift von Petra, 2. Die Inschrift von Limyra (CIAr. 100), 3. CIAr. 164.

Heft II, Seite 65—102. Assyrien und Tyrus seit Tigiat-Pileser III. — Sam'al unter Sargon. — Zur Geschichte des alten Arabien: II. Saracenen. III. Zur Inschrift von Teima. IV. Die Könige von Caracene. — Die Polyandrie bei den Minäern. — Einige semitische Eigennamen. — Lot. — ṣemed. — ḫamuštu.

Heft III, Seite 103—142. Die Reiche von Cilicien und Phrygien im Lichte der altorientalischen Inschriften. — Aeschylus Persae 751—769.

Heft IV, Seite 143—192. Zeit und Verfasser des Kohelet. — Gog. — Psalm 22. — Zur ḫamuštu. — Aus dem Archiv von Ninive. — Nachträge und Berichtigungen.

Preis von Heft I 3.50 Mk., von Heft II 2.20 Mk., von Heft III 2.30 Mk., von Heft IV 3 Mk. — Preis des I. Bandes der zweiten Reihe 9 Mk. brosch.

Zweite Reihe. Band II.

Heft I, Seite 193—240. Zur inneren Politik im neubabylonischen Reiche. — Die Zeit der Herstellung Judas. — Nehemias Reform. — Daniel und seine Freunde. — kebir im A.-T. **Preis 2.60 Mk.**

Heft II, Seite 241—320. Die Zeit von Ezras Ankunft in Jerusalem. — Zur Geschichte des alten Arabien: V. Nebukadnezar und Ḳedar. VI. Die arabischen Kasdim. — Ko'a und Sho'a. — Zum Buche Jona. — Zum Buche Judith. — Zur kleinasiatischen Geschichte. — Philokles, König der Sidonier. — Aus dem Archiv von Ninive. — amelu. — Zu den karthagisch-römischen Verträgen.

Preis 4.40 Mk.

Wird fortgesetzt.

VERLAG VON VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN.

Handkommentar zum Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

seit 1892 herausgegeben von Prof. D. W. Nowack-Strassburg.

Im Unterschied von anderen Kommentaren findet sich im vorliegenden **Seite für Seite Erklärung und eigene vollständige Übersetzung bequem vereinigt** und zwar nicht nur, weil der Mangel einer Übersetzung sich bei der Exegese den Meisten nicht selbst in der alttestamentlichen Forschung stehenden stark fühlbar machen wird, sondern auch deshalb, **weil eine mit dem Kommentar harmonierende Übersetzung diesen von mancherlei Widersprüchen und Weitläufigkeiten entlastet,** also auf gleichem Raume eine reichhaltigere Exegese ermöglicht.

Damit ist zugleich ein mässiger Preis bei tadelloser Ausstattung ermöglicht.

Die Hauptteile, grösstenteils fertig vorliegend, sollen Ende 1899 vollständig sein:

Der gesamte Hexateuch (nicht I, 4—7) . . .	**ca. 18 Mk.**	**in Sa. nur ca. 67 Mk. mit eigener Übersetzung auf jeder Seite.**
Alle poetischen Bücher	**20 Mk.**	
Alle prophetischen Bücher*)	**ca. 29 Mk.**	

*) Hiervon fehlt nur noch Hesekiel, doch ist dieser Band im Druck.

I. Abteilung: Die historischen Bücher.

1. Genesis. — H. Gunkel (ersch. Ende 99).
2. Exod.-Lev.-Num. — B. Baentsch (i. Druck).
3. Deuteronomium (98 3.20), Josua (99 2.20), Einl. z. Hexateuch (Ende 99) — C. Steuernagel.
4. Richter, Ruth, Samuel — W. Nowack (ersch. 99).
5. Könige — Rud. Kittel (im Druck).
6. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried. Über Chronik bleibt näh. Angabe vorbehalt.

II. Abteilung: Die poetischen Bücher.

1. Hiob — K. Budde 97. 6,—; HF. 7,60.
2. Psalmen — Frdr. Baethgen 2. Auflage 97. 8,—; HF. 9,80.
3. Sprüche — Frankenberg 98. 3,40; Prediger — Hoheslied — Siegfried 98. 2,60; HF. 7,60

III. Abteilung: Die prophetischen Bücher.

1. Jesaia — B. Duhm 92. 8,20; HF. 10,—
2. Jerem. — Giesebrecht 94. (einzeln 6,40); Klagelieder — M. Löhr 94. (einzeln 1,—) HF. 8,—.
3. Hesekiel — Kraetzschmar (i. D.) ca. 3,60. Daniel — Behrmann 94. 2,80. (Beide zusammen in HF. ca. 8,—.)
4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack. 97. 8,—; HF. 9,80.

Besprechungen.

Die bisher erschienenen Bände sind von der in- und ausländischen Kritik ausnahmslos als ausgezeichnete Leistungen bezeichnet worden. (Baethgens Psalmen sind 1897 bereits in 2. Auflage erschienen.)

„Vor dem ‚Kurzen Handkommentar z. A.-T.‘, der seit dem Herbst vorigen Jahres erscheint, besitzt der „Handkommentar“ **einen wesentlichen Vorzug** darin, dass er eine Übersetzung des ganzen Textes darbietet. Diese ist überdies, im Unterschied von Strack-Zöckler, bei den poet. Büchern des A.-T. stichenweise gedruckt, sodass die parallelen Sätze deutlich hervortreten. **Die Übersetzung giebt die kürzeste Antwort auf alle Fragen,** die man betreffs eines Textes stellen kann, **und sie berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäss unberührt zu bleiben pflegen.** Die Erklärung selbst ist im Handkommentar fast durchgehends ausführlicher, als in den beiden anderen Kommentarwerken“.

(Prof. Ed. König im Theol. Litteratur-Blatt 98, Nr. 32.)

„Die Nowack'sche Kommentarien-Sammlung hat bisher unter einem günstigen Sterne gestanden. **Es sind bisher lauter Treffer und Kernschüsse zu verzeichnen.** Man liest diese Arbeiten, nicht nervös gemacht durch die Befürchtung, in verborgene **apologetische Fallen** zu geraten, sondern in dem ruhigen Vertrauen, hier eine Zusammenfassung der wissenschaftlichen Resultate der fremden und eigenen Arbeit für alle Seiten der Exegese zu finden“.

(Theolog. Litteratur-Zeitung, 1897, 15.)

BS
410
Z38
Bd.18-19

Zeitschrift für die
alttestamentliche
Wissenschaft

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

